

Marx und die Antike

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung der Würde

eines Doktors

der Philosophie

der Philosophisch-Historischen Fakultät

der Universität Basel

vorgelegt

von

ROLF SANNWALD

von Zürich

Marx und die Antike

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Würde
eines Doktors
der Philosophie
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel
vorgelegt
von

ROLF SANNWALD
von Zürich



Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät
auf Antrag des Herrn Prof. Dr. E. Salin.

Basel, den 31. Juli 1956

PROF. DR. HARALD FUCHS
Dekan

Die vorliegende Arbeit erscheint gleichzeitig in einer Buchhandelsausgabe
als Heft Nr. 27 der Sammlung «Staatswissenschaftliche Studien»
des Polygraphischen Verlags Zürich

MEINEN ELTERN



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	7
Abkürzungen	8
<i>Erstes Kapitel: Das deutsche Griechenideal</i>	
1. Das ästhetische Ideal	9
2. Das Humanitätsideal	19
3. Das Polisideal	24
<i>Zweites Kapitel: Der junge Marx und die Antike</i>	
1. Schule und Freunde	32
2. Universitätsjahre	35
3. Die Antike als Bildungsbesitz	38
<i>Drittes Kapitel: Die Entstehung der Dissertation</i>	
1. Die nachhegelianische Zeit	41
2. Die Zeit nach Aristoteles als Parallele	49
3. Hegel über die nacharistotelischen Schulen	52
4. Die Strukturanalogie bei Marx	54
5. Die Beschränkung auf Epikur	67
<i>Viertes Kapitel: Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie</i>	
1. Allgemeine Differenzen	78
a) Einleitung	78
b) Die Erkenntnistheorie	80
c) Die Praxis	83
d) Die Reflexionsform	84
e) Ergebnis	87
2. Spezielle Differenzen	89
a) Die Deklination	89
b) Die Qualitäten	93
c) Prinzipien und Elemente	94
d) Die Zeit	95
e) Die Meteore	97
3. Die Natur als Organismus	100
4. Kritik und Würdigung	106
5. Die Nachwirkungen	111
6. Der Mensch als ζῷον πολιτικόν	120

Fünftes Kapitel: Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie

1. Der Charakter des Anhangs	126
2. Marx' Plutarchbild	128
3. Die Freiheit des Selbstbewußtseins	130
4. Die Kritik des Glaubens an Gott	132
a) Die Aufklärung	132
b) «Die Furcht und das jenseitige Wesen»	134
c) «Der Kultus und das Individuum»	135
d) «Die Vorsehung und der degradierte Gott»	136
e) Die Bedeutung der Marxschen Kritik am Gottesglauben	137
5. Die Kritik des Glaubens an die Unsterblichkeit	145
a) Der Ausgangspunkt	145
b) «Von dem religiösen Feudalismus. Die Hölle des Pöbels»	146
c) «Die Sehnsucht der Vielen»	146
d) «Der Hochmut der Auserwählten»	147
e) Zusammenfassung	148
6. Der Charakter der Marxschen Religionskritik	148

Sechstes Kapitel: Die Antike als ästhetisches Ideal in Marx' Werken

1. Die Doktordissertation	159
2. Griechentum/Christentum	164
3. Kunst und materialistische Geschichtsauffassung	167
4. Die «Kunstreligion» der Griechen	172
5. Die ökonomischen Voraussetzungen der griechischen Kunst	174
6. Das Geld als Ursache des Zerfalls und als Bedingung des Fortschritts	181
7. Die Dialektik des Maßes	193
8. Die Illusion der Wiedererweckung antiker Schönheit	198
9. Das Griechentum als Kindheit der Menschheit	202

Literatur	205
--------------------	-----

Vorwort

Die vorliegende Abhandlung befaßt sich mit einem Thema, das bisher in der Marx-Literatur nur wenig Beachtung gefunden hat: Sie will den Nachweis führen, daß die Antike für Marx eines der wichtigsten Bildungselemente war.

Die Arbeit ist als Versuch zu werten. Es galt zunächst, Marx' Beziehungen zur Antike zu fassen, soweit sie durch Biographie und Werk unmittelbar verbürgt sind. Daraus ergab sich zwangsläufig ein längeres Verweilen beim jungen Marx: Die Schilderung seines Hervorgehens aus dem Neuhumanismus und der Hegelschen Philosophie, unter deren Blickwinkel er die Antike kennen und betrachten lernte, nimmt den größten Raum ein. Die Arbeit stellt deshalb nicht den Anspruch, das Thema zu erschöpfen, sondern bedarf und ruft der Erweiterung nach verschiedenen Richtungen. Die Wirkung, die die früh schon bekundete Verehrung und spätere Freundschaft zu Heine auf Marx' Griechenbild ausübte, kann hier nur angedeutet werden. Die neue eigene Auffassung des Griechentums, zu der Marx bald gelangte, indem er – ein besonders augenfälliges Beispiel – gegenüber dem klassischen Verständnis, das die Antike als «ökonomielose» Epoche sah, deren materielle Grundlage hervorhob, wäre einer ausführlicheren Behandlung wert. Marx' Rückgriff auf die griechische Philosophie ist nicht ausschließlich unter dem Einfluß Hegels geschehen. Die neuen Verhältnisse verlangten einen neuen Ansatz und befähigten Marx, sein Augenmerk auf Aspekte zu richten, die der klassischen und der Hegelschen Sicht verborgen blieben. Seine lebenslange Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, vor allem mit Aristoteles, hat sein ganzes Werk, nicht nur sein ökonomisches, entscheidend mitgestaltet. Solche Spuren aufzuzeigen, würde eine besondere Untersuchung erfordern, zu der diese Darstellung aufmuntern möchte.

Mein herzlicher Dank gebührt Herrn Professor Salin, von dem ich manch wertvolle Anregung empfang und der mir bei der Gestaltung der Arbeit völlig freie Hand ließ. Zu Dank verpflichtet bin ich auch Herrn Professor Fuchs, der mir für die Drucklegung wertvolle Ratschläge erteilte.

Der Basler Studienstiftung und der Fritz-Mangold-Stiftung spreche ich für ihre Beiträge an die Druckkosten meinen besten Dank aus.

ABKÜRZUNGEN

Marx:

MEGA	Karl Marx und Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe, Abt. I: Sämtliche Werke und Schriften (mit Ausnahme des «Kapitals»), 7 Bände (Werke und Schriften bis 1848), Frankfurt a. M., Berlin und Moskau 1927–1935.
Br.	Karl Marx und Friedrich Engels, Briefwechsel, 4 Bände, Berlin 1949.
Auswahl	Karl Marx und Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften, 2 Bände, Moskau 1950.
Kritik	Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1951.
Kapital	Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, 3 Bände, Berlin 1953.
Grundrisse	Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953.
Nachlaß	Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, Fr. Engels und F. Lassalle, hg. v. Fr. Mehring, 4 Bände, Stuttgart 1902.
Mayer, Briefwechsel	Ferdinand Lassalle, Nachgelassene Briefe und Schriften, hg. v. G. Mayer, Bd. 3: Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Stuttgart und Berlin 1922.

Hegel:

Werke	Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927ff.
Phän.	Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952.
Enz.	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1949.
Rechtsphil.	Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955.
Phil.gesch.	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1944.
Weltgesch.	Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hg. v. G. Lasson, Leipzig 1920–23.
Nohl	Hegels theologische Jugendschriften, hg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.

Epikur:

Us.	Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig 1887.
-----	--

Plutarch:

Plutarch	Moralia, vol. VI, fasc. 2, rec. et em. M. Pohlenz, Leipzig 1952.
----------	--

Soweit nicht anders vermerkt, sind die kursiv gedruckten Stellen und Wörter in den zitierten Werken selbst ausgezeichnet.

Die griechischen Ausdrücke werden bei ihrem ersten Auftreten übersetzt, sofern sich ihre Bedeutung nicht aus dem Text ergibt.

Erstes Kapitel

Das deutsche Griechenideal

1. Das ästhetische Ideal

Daß das Griechentum zu einer überragenden geistigen Macht wurde und für lange Zeit den Charakter eines Vorbildes, eines Ideals annahm, hat seinen Grund zunächst darin, daß die heidnische Antike in und neben dem Christentum aufbauendes Element der abendländischen Kultur war. Denn Renaissance wie die große italienische und die neuhumanistische erfolgen nicht von längst vergangenen Kulturformen her, sondern können nur in einem lebendigen Erbe geschehen, das in einem historischen Prozeß von Generation zu Generation weiterlebte. Das Erlebnis der Antike war allen europäischen Völkern unausweichlich. War sie während des Mittelalters gleichsam immanent gegeben, innerhalb des Christentums, so trat sie in und seit der Renaissance aus dem Unbewußten ins Bewußte und löste sich aus dem sie umfassenden Christentum heraus. Antikes und Christliches, bisher ungeschieden, traten als selbständige, miteinander um die Herrschaft ringende Gewalten auf. Im deutschen Gedanken- und Menschenbild rückte die Antike allmählich nach dem Vordergrund und drängte das Christentum zurück, jedoch ohne es ganz auszuschalten: Zu tief hatte es sich während der Jahrhunderte seiner ausschließlichen Geltung den Seelen eingeprägt, als daß es sich einfach hätte beiseite schieben lassen. An der Neurezeption des Griechentums wirkten daher christliche Anschauungen den Trägern der Bewegung teils bewußt, teils unbewußt mit. Als sich später die Reaktion gegen das heidnische Griechentum einstellte, war es wiederum das Christentum, das von den Gegnern der bedingungslosen Griechenverehrung ins Feld geführt wurde. Die Romantik stellte aus ihrer christlich-religiösen Grundhaltung heraus die Frage nach dem Verhältnis von Heidentum und Christentum, und Hegel suchte das Problem zu lösen, indem er Griechisches und Christliches als Moment des dialektischen historischen Prozesses verstand¹.

Das deutsche Griechentum und die Lösungen, die man mit ihm zu finden meinte, gehören in den Zusammenhang der deutschen Glaubensgeschichte². Seit der Reformation war die alte Gleichung: Christenheit oder Europa lang-

¹ Vgl. REHM, W., *Griechentum und Goethezeit*, Bern 1952; ferner: BENZ, R., *Wandel des Bildes der Antike in Deutschland*, München 1948; KORFF, H. A., *Geist der Goethezeit*, Leipzig 1923 ff.; BILLETER, G., *Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums*, Leipzig/Berlin 1911; SCHULTZ, Fr., *Klassik und Romantik der Deutschen*, Stuttgart 1935/40; BORINSKI, K., *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, Leipzig 1914 und 1924; IMMISCH, O., *Das Nachleben der Antike*, Leipzig 1933; STEFANSKI, G., *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, Bonn 1925; HAYM, R., *Die romantische Schule*, Berlin 1870; KUHN, H., *Die Entstehung der deutschen Ästhetik aus dem Geist des Humanismus*, in: *Die Antike*, Bd. 5, 1929; JAEGER, W., *Die geistige Gegenwart der Antike*, in: *Die Antike*, Bd. 12, 1936.

² REHM, a. a. O., S. 12.

sam aufgehoben und zerstört worden. Der Glaube an ein Absolutes aber ist dem Menschen unentbehrlich. Weil er dieses oft nicht mehr im Christentum finden kann, sucht er sich seiner in einer andern Form zu bemächtigen: in dem Mythos und durch den Mythos. Der Mythos vermochte daher die innerlich bedrohte und geschwächte christliche Religion zu verdrängen. Inhalt des Mythos wurde die griechische Antike.

Diese Hinwendung nach Athen war im wesentlichen die geschichtliche Tat Winckelmanns³. Er erfüllte den Begriff des Ideals, der von verschiedenen Seiten her sich vorbereitete, mit Leben und bezog ihn allein auf das Griechentum und seine Kunst. Wurde hinfort in Deutschland von klassischem Ideal gesprochen, so war damit die schöpferische Schönheit gemeint, deren Gestalt und Regel von der griechischen Plastik als dem Dogma des Schönen abgenommen war. Der Mythos des Griechentums wurde folgeschwer: Nicht nur bestimmte er als wesentliches Element die deutsche Klassik, sondern, was Winckelmann als erster ausgesprochen hatte, wurde alsbald zum Idol. Die klassische Kunstauffassung, das klassische Bildungsideal, der Widerstreit oder das Wechselverhältnis zwischen deutsch und antik — all diese die Späteren beschäftigenden Fragen knüpften an Winckelmann als ihren Ausgang an. Nun zeichneten allerdings Winckelmann und die Klassik die Antike nicht, wie sie war, sondern sie sahen sie, wie sie sie nach den Triebkräften und der Schicksalsstunde der Epoche sehen mußten, wie sie ein persönliches Erlebnis geworden und eine deutsche Notwendigkeit war. Im Griechentum fand man subjektiv, was man brauchte und sehnsüchtig wünschte: den magischen Spiegel, aus dem der Deutsche seine eigene Gestalt in fremder, gereinigter Form zu empfangen hoffte. Denn die Unzufriedenheit mit den deutschen Zuständen, die Einsicht in die Trostlosigkeit der eigenen Zeit erzeugten das Verlangen nach einer besseren Möglichkeit des Daseins. Dieses Streben hatte zur Folge einmal die Überzeugung, die bessere Daseinsmöglichkeit sei verwirklicht gewesen in Griechenland, dann aber eine stets an Schärfe zunehmende Zeitkritik.

Der Inhalt des Griechenideals blieb im wesentlichen bestimmt durch die Form, die Winckelmann ihm verliehen hatte. Gemäß seiner Neigung und Tätigkeit, den Deutschen das Ursprüngliche in der Kunst vor Augen zu führen, ergriff er als die Mitte des griechischen Lebens die griechische Kunst, und dieses Leben stellte sich ihm dar in der Vollendung eines plastischen Werkes. Wie er in der griechischen Kunst das Gesetz der Schönheit am reinsten verwirklicht fand, so setzte er das griechische Leben der Epoche einer freien geistigen Kultur schlechthin gleich. Damit prägte er zuerst die Begriffe, mit denen man von nun an die Normativität des Griechentums umschrieb: nicht nur das Evangelium von der edlen Einfalt und der stillen Größe ihrer Statuen und Schriften, sondern auch von ihrem Sinn für die Schönheit, ihrer ungebrochenen Sinnlichkeit, ihrer Naturnähe und der darauf beruhenden Totalität.

³ BLÄTTNER, FR., Das Griechenbild Winckelmanns, in: *Antike und Abendland*, Heft 1, 1945; WAETZOLD, W., J. J. WINCKELMANN, in: WINCKELMANN, J. J., *Geschichte der Kunst des Altertums*, Wien 1934, S. 491.

In der Klassik erreichte die Überzeugung von der Normativität der Griechen ihren Höhepunkt. So ausschließlich heftete sich der Blick der Klassiker auf die lebenspendende Sonne Homers und seines Volkes, daß es für sie keine anderen historischen Perioden gab als die Griechen und die Gegenwart. Man darf für diese Zeit geradezu von einer Metaphysik des Griechenbildes sprechen in dem Sinne, daß es nicht um die methodische Frage ging, wie man zu der treuesten Auffassung der Griechen gelange, sondern um die philosophische Frage, welchen subjektiven Nutzen man aus der vorausgesetzten Geschichtskennntnis ziehen könne. Damit aber kam ein normatives Element in die Geschichtsbetrachtung hinein, und statt der wirklichen Menschen gab sie Ideale und ethische Aufgaben. Dieser Tatsache waren sich die hervorragendsten Geister des Neuhumanismus voll bewußt. Humboldt⁴ bestätigt es: «Wir sehen offenbar das Altertum idealischer an, als es war, und wir sollen es, da wir ja durch seine Form und Stellung zu uns getrieben werden, darin Idee und Wirkung zu suchen, die über das auch uns umgebende Leben hinausgeht⁵.» Humboldt verteidigte seine idealische, die griechische Paideia-Idee festhaltende Ansicht, da sie allein auf das Leben wirken konnte. Nicht darum war es ja zu tun, das Zufällige des Griechentums zu beschreiben, sondern darum, das Wesentliche zu erfassen; nicht der durchschnittliche, sondern der überdurchschnittliche Typus des Griechen war herauszustellen. Dieses erhöhte Griechentum konnte, da in ihm eine höchste ethisch-ästhetische, geradezu religiös verehrte Wertwelt verkörpert war, zum Maßstab schlechthin werden, über das Geschichtlich-Einmalige hinauswachsen und sich zum Glaubensbild erheben, in dem Geschichtliches und Übergeschichtliches, Wirkliches und Wahres sich zu mythischer Einheit zusammenschlossen. Obwohl es Humboldt, Goethe und Schiller im Grunde nicht verborgen bleiben konnte, daß alles geistig Große und Geniale im persönlichen wie im historischen Leben seine Opfer fordert, seine Mühen und meist tragischen Kämpfe mit sich bringt und keineswegs in einer paradiesischen Existenz als reines Glücksgeschenk zu denken ist, schlossen sie die dunkeln Seiten aus ihrem Griechenbilde aus: Dieses eine Mal sollte die Harmonie zwischen Leben und Geist auf Erden Wirklichkeit geworden sein; es war eine Heilstatsache, an die sie unerschütterlich glaubten.

Die Normativität des Griechentums fand ihre Bestärkung durch die der Kulturmüdigkeit entsprungene Lehre Rousseaus von der Idealität und Beispielfähigkeit des natürlichen Lebens. Wer Rousseaus Frage vernommen hatte, mußte Winckelmanns Griechenauffassung als Antwort darauf verstehen: Gerade die Seite der Kultur, die er an den Griechen hervorhob, war es, deren Verlust man mit schmerzlichem Erwachen zu empfinden begann. Diese Empfindung, daß die Naturwidrigkeit der eigenen Verhältnisse, Zustände und Sitten sich aufs schärfste von der antiken Naturgemäßheit unter-

⁴ Zu W. von Humboldt vgl.: SPRANGER, E., Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909; KÄHLER, S. A., Wilhelm v. Humboldt und der Staat, München und Berlin 1927; PFEIFFER, R., W. v. Humboldt der Humanist, in: Die Antike, Bd. 12, 1936; PRANG, H., W. v. Humboldts Anschauung vom Wesen der Antike, chd.

⁵ HUMBOLDT, Rezension von Goethes zweitem römischem Aufenthalt, Werke, Bd. 6, S. 548.

schied, war Gemeinbesitz jener Zeit, die sich bei allem optimistischen Fortschrittsglauben vor unendlich verwickelten Kulturproblemen befand. In den Griechen kannte man, oder besser: dichtete man sich ein Volk, das sich im Besitz einer natürlichen Naturgabe des rechten Weges wohl bewußt war. «Die Antike gehört zur Natur, und zwar, wenn sie anspricht, zur natürlichsten Natur⁶.»

Mit diesem Inhalt hielt das Griechenideal mehrere Generationen der abendländischen Menschheit im Bann und beeinflusste ihr Leben tief. Hegels Verhältnis zur Antike zeugt wie kaum ein anderes von dieser geistigen Herrschaft des Griechentums. Auch seine Beziehung zur griechischen Welt wächst aus der Sehnsucht nach reichem und erfülltem Leben heraus. Im universellen Umkreis der Gegenstände, die sein Gedanke durchdringend und dialektisch ergründend umfaßt, kommt dem Griechentum eine besondere und einzige Bedeutung zu; denn nicht nur stehen auf dem Gebiete der Ethik und der Politik die Ansichten Hegels auf dem Boden der hellenischen Denkweise, sondern das ganze System ist nach dem Muster der großen Systeme des Altertums modelliert. Auch das bewegende Prinzip seines Systems wurzelt in der schwärmerischen Verehrung der «Geistesschönheit der Athener», die er mit Schelling und Hölderlin teilte: «Das große Wort, das *ἐν διαφύρον ἑαυτῷ* . . ., das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gab's keine Philosophie⁷.» Dieser Begriff des Heraklit, den Hölderlin als Ursprung einer in menschlicher Totalität begründeten Philosophie erkennt, enthält für Hegel in einem andern Sinn den Anfang aller wahren Philosophie: Er ist der Ausgangspunkt der Dialektik, der Beginn des echten spekulativen Denkens und damit des großartigen Prozesses, an dessen Ende die volle Entfaltung seines eigenen Systems steht⁸. Im gereiften und breit entwickelten Gebäude seiner Philosophie allerdings weicht die ursprünglich uneingeschränkte Anerkennung des Griechischen als der höchsten und vollendeten Lebensform der Einsicht in die Bedingtheit und die Einseitigkeit einer geschichtlich notwendigen einmaligen Erscheinung; die Anschauung von der ruhigen Schönheit des griechischen Lebens verwandelt sich in die Erkenntnis eines geistigen Prozesses, in dem das griechische Bewußtsein, sich vollendend, über sich hinausgeht⁹. Aber die Wärme der persönlichen Beziehung zum Griechischen, in dem «der bewußte Zusammenhang der Kette der Tradition» erst anfängt¹⁰, findet überall ihren Ausdruck. Wohl das tiefste Zeugnis der engen Verbindung Hegels mit dem Griechentum ist das Ende der Enzyklopädie, wo er ohne vermittelnde Überleitung den griechischen Text einer berühmten Stelle aus dem zwölften Buch der Metaphysik des Aristoteles hinsetzte — gleichsam um die im System vollzogene Einigung des griechischen und des deutschen Geistes zu versiegeln.

⁶ GOETHE, Maximen und Reflexionen, Werke, Bd. 9, S. 638.

⁷ HÖLDERLIN, Hyperion, Werke, Bd. 2, S. 94.

⁸ Vgl. WOLFF, E., Hegel und die griechische Welt, in: Antike und Abendland, Heft 1, 1945, S. 175.

⁹ HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hg. v. G. Lasson, Leipzig 1920–23, zit. als Weltgesch., S. 530.

¹⁰ ebenda, S. 553.

Hierin liegt die wirkliche Erfüllung der Jugendsehnsucht nach der Erneuerung der griechischen Lebendigkeit. Indem Hegel Griechenland nicht nur nach rückwärts, sondern nach vorwärts zu den vorhergehenden und den folgenden Räumen in geschichtsphilosophischen Bezug setzte, erhob er es zum Träger eines großen, durch alle Völker hindurchschreitenden Weltprinzips. Die Kategorie, unter der in der Folgezeit alle Einrichtungen Griechenlands erscheinen, ist die Schönheit. «Die Stufe des griechischen Bewußtseins ist die Stufe der Schönheit¹¹.» Der griechische Geist ist freie schöne Individualität¹², griechische Verfassung, Gesetze, Sitten und Gewohnheiten sind schöne Sittlichkeit¹³, die griechische Religion und ihr Gott entstammen dem Kult der Schönheit¹⁴, die griechische Freiheit war die schönste, die je auf Erden irgendwo existiert hat¹⁵ — «wer die Werke der Alten nicht gekannt hat, (hat) gelebt... , ohne die Schönheit zu kennen¹⁶.» Das Schönste aber ist nicht das Tiefste, nicht die wahrhafte Form des geistigen Begriffs. Darum ist das Griechentum eine vorübergehende Erscheinung, die als solche aufgehoben ist. «Die höchste Befriedigung finden wir da nicht¹⁷ — und doch: «Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben — so nach solchem Lande, solchem Zustande¹⁸.» In dieser Vollendung bot sich das klassische Griechenideal dem jungen Marx dar und wirkte nachhaltig auf ihn ein: Auch in seiner materialistischen Geschichtsauffassung blieb die griechische Kunst Norm und unerreichbares Muster¹⁹.

In dem Gleichsetzen der Antike mit der Natur war, weil es wesentlich aus dem Gefühl der Unnatur des Jahrhunderts heraus erfolgte, von vornherein eine Kritik der Gegenwart eingeschlossen. Die Zeitkritik erschien, zumal seit der Französischen Revolution, in mannigfacher Form und in immer weiterer Verbreitung. Jede neue Generation erhob die Anklage wieder neu. Im Neuhumanismus und in der Klassik waren Zeitkritik und Griechentum unlöslich miteinander verbunden. Am klarsten fand sich diese Verbindung bei Schiller, und in seiner Fassung wurde sie folgenswer. Im Banne von Rousseaus Auffassung von der Kulturverderbnis der Gegenwart, die durch die blutigen Greuel der so begeistert als Aufgang einer neuen Zeit der Menschlichkeit begrüßten Französischen Revolution eine schlimme Bestätigung erhalten zu haben schien, und fortgerissen vom Bedürfnis des Dramatikers nach starken Kontrasten stellte er dem lichten Bilde der griechischen Kultur ein abschreckendes Gemälde von den Schäden der Gegenwartskultur entgegen. In den «Göttern Griechenlands», dem Gedichte, das gewissermaßen den Ausgangspunkt seiner späteren Spekulation enthält, feierte er das glückliche Zeitalter, dem kein späteres sich an Schönheit und Sanftheit, an Freude und

¹¹ HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 191.

¹² HEGEL, Weltgesch., S. 570.

¹³ ebenda, S. 641.

¹⁴ ebenda.

¹⁵ ebenda, S. 602.

¹⁶ HEGEL, Nürnberger Schriften, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1938, S. 309.

¹⁷ HEGEL, Weltgesch., S. 640.

¹⁸ HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 188.

¹⁹ MARX, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, zit. als Grundrisse, S. 31.

Harmonie vergleichen durfte; schilderte er ein Volk, das sich in großen gemeinsamen Festen, Spielen und Tänzen und in der Verehrung schöner, guter Götter liebevoll zu herrlichem Kreise zusammenschloß. Aus diesem Reiche war alles Häßliche verbannt. Es war das «holde Blütenalter der Natur», in dem die Neuhumanisten die bessere Heimat fanden²⁰; «bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimatlich zumute²¹. »Das Band zwischen Natur und Mensch war noch nicht zerrissen, weil der Mensch noch nicht dazu gelangt war, alles als unbeseelt streng zu objektivieren, was nicht zu ihm selbst gehörte. Die Griechen empfanden natürlich, während die Gegenwart das Natürliche empfindet²².

Schiller nannte die Ursache, die zum Verluste jener bessern Heimat geführt hatte: Er sah sie in der Vertreibung der hellenischen Götterwelt durch das Christentum. Die Verherrlichung des griechischen Lebens war bei Schiller betont gegenchristlich. Aus dem Gegensatz zum christlichen Gott nahm das Gedicht sein Pathos. In ihm brach der Unmut durch über die Religion, die das Düstere in die Welt gebracht hatte, «finstren Ernst und trauriges Entsagen», die das Glück aus den Herzen der Menschen genommen, den heiteren Dienst der alten Götter gestört und sie vertrieben hatte. Damit erreichte der Dualismus zwischen Christlichem und Heidnisch-Hellenischem, der seit der Renaissance bestand, einen Höhepunkt. Griechisches und Christliches standen einander schroff gegenüber. Unter dem Einfluß Schillers und auf der Gegenseite des Christentums stand der junge Hegel, als er in seinen Manuskripten «Volksreligion und Christentum» und «Die Positivität der christlichen Religion²³» die antike Volksreligion, die dem Denken und Fühlen freier Völker entsprang, dem Christentum gegenüberstellte, das aus der Degeneration jener Welt hervorgegangen war und in dem die Freiheit keinen Platz finden konnte. Griechisches stellte gegen Christliches wiederum Marx, als er auf der Seite Epikurs das Christentum in der Form des theologisierenden Verstandes bekämpfte²⁴.

Für Schiller und seine Mitstreiter mußte der Untergang der heiteren antiken Welt als Katastrophe erscheinen. Als Katastrophe zunächst für die Kunst, die dieser ästhetisch gerichteten Zeit erstes und wichtigstes Anliegen war, als Katastrophe aber auch für das gesamte menschliche Dasein, von dem die Kunst ja nur eine Äußerung war. Nur in Freiheit kann die Kunst gedeihen; sie darf niemals von der Notdurft der Materie ihre Vorschrift empfangen. «Jetzt aber herrscht das Bedürfnis und beugt die gesunkene Menschheit unter sein tyrannisches Joch. Der Nutzen ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frönen und alle Talente huldigen sollen²⁵.» «So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur,

²⁰ HUMBOLDT, *Latium und Hellas*, Werke, Bd. 3, S. 136.

²¹ HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 187.

²² SCHILLER, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Werke, Bd. 17, S. 498.

²³ Vgl. NOHL, H., *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, zit. als Nohl.

²⁴ KARL MARX und FRIEDRICH ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, Frankfurt a. M., Berlin und Moskau 1927–35, zit. als MEGA, Bd. 1, S. 10.

²⁵ SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Werke, Bd. 18, S. 9f.

zwischen Superstition und moralischem Unglauben schwanken, und es ist bloß das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen setzt²⁶. » Schiller war nicht der einzige, der seine Zeit verurteilte, wenn er sie mit dem Griechentum verglich. Auch für Hölderlin waren die Griechen die anschauliche Norm, mit der er die Deutschen maß und zornig verwarf – mit einer Radikalität, die Schillers Kritik noch übertraf: «Es ist ein hartes Wort, und dennoch sag' ich's, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zer rinnt?»²⁷ Im Todesjahre Hölderlins kennzeichnete Arnold Ruge mit denselben Worten die Gegenwartssituation, und Marx pflichtete ihm bei: Das Selbstgefühl der Menschheit sei mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels entschwunden²⁸.

Die Antithetik zwischen Altertum und Gegenwart erfuhr in Schillers ästhetischen Schriften eine Präzisierung. Sein Verdienst war es, daß der Neuhumanismus den griechischen Geist als eine Einheit sah, deren Wachstum er durch den allgemeinen Grundzug der Naivität zu erklären suchte. Diese Naivität wurde begriffen und entwickelt am Gegensatz der modernen Sentimentalität. Im Begriff naiv liegt der ganze Haß gegen die reine Verstandeskultur der Aufklärung, und dahinter steht der Glaube an die Natur, an die Gesundheit der Instinkte, an die unreflektierte Sicherheit des natürlichen Formsinns. Mit der Empfindung des Kranken für die Gesundheit blickte der moderne Mensch auf die naturnahe Antike. Gesund nannte Goethe das Klassische im Gegensatz zum kranken Romantischen und stellte wie Humboldt und andere nach dem Vorgang Schillers eine ganze Skala von Gegensätzen zwischen der Antike und der Moderne auf²⁹.

Doch mit der bloßen Gegenüberstellung konnte sich eine Zeit nicht zufrieden geben, die – auch dies ein Widerspruch zur Antike – von optimistischem Fortschrittsglauben beseelt war. Trotz der Verherrlichung der Antike behielt das Gegenwartsgefühl die Oberhand. Das Problem war, das Bewußtsein von der Verderbtheit der Moderne mit dem Fortschrittsglauben zu verbinden. Die teleologische Konzeption konnte nur dialektisch vollzogen, die Gegenwart nur als Antithese verstanden werden³⁰. Als Antithese aber erhielt die Gegenwart eine doppelte Bedeutung: Sie war Abfall von dem naturgemäßen Dasein der Griechen und zugleich Geburtsstätte der künftigen besseren Menschheit. Es erstand ihr somit die wichtige Funktion im dialekti-

²⁶ ebenda, S. 19.

²⁷ HÖLDERLIN, *Hyperion*, Werke, Bd. 2, S. 149.

²⁸ MEGA, Bd. 1, S. 558, 561.

²⁹ Vgl. GOETHE, *Shakespeare und kein Ende*, Werke, Bd. 14, S. 760; HUMBOLDT, *Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben*, Werke, Bd. 7, S. 611; dazu auch Boeckh, vgl. BILLETTER, a. a. O., S. 216.

³⁰ Vgl. POPITZ, H., *Der entfremdete Mensch*, Basel 1953, S. 15.

schen Plan, Stufe zu sein im Fortgang zu höherem Dasein. Die Antike erschien in solcher Geschichtsphilosophie wohl als Gipfel der Entwicklung, aber als Gipfel in der Vergangenheit. Weder Griechentum noch Römertum ließen sich als solche wiederherstellen. Die Antike war unwiederbringlich vergangen.

In den «Göttern Griechenlands» erhebt Schiller Klage um das verlorene Arkadien: «Alle jene Blüten sind gefallen.» Das Gedicht scheint vom Vergangenen als von einem Toten zu sprechen, dem nur Trauer gilt, dem kein Leben mehr entströmt: «Ausgestorben trauert das Gefilde.» Wohl stellte die Erscheinung griechischer Menschheit unstreitig ein Maximum dar, ein Maximum, das aber auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte, das dem Untergang geweiht war³¹. Nur im Gesange lebte noch seine Spur. . . — Hölderlin, der die deutsche Griechensehnsucht am reinsten verkörperte, schlug gleiche Töne an:

«Attika, die Riesin, ist gefallen;
Wo die alten Göttersöhne ruhn,
Im Ruin gestürzter Marmorhallen
Brütet ewge Todesstille nun³².»

In der «Phänomenologie» vollzog Hegel die «Beisetzung» der Antike: «Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, sowie die Hymne Worte, deren Glaube entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtsein nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewißheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind — vom Baum gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentiert; es gibt nicht das wirkliche Leben ihres Daseins, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Prozeß ihres Werdens beherrschten. — So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. — Unser Tun in ihrem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserem Bewußtsein seine vollkommene es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äußerliche Tun, das von diesen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt und an die Stelle der inneren Elemente der umgebenden, erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüste der toten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen usf. errichtet, nicht um sich in sie hineinzu- leben, sondern nur um sie in sich vorzustellen³³.»

³¹ SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Werke, Bd. 18, S. 25.

³² HÖLDERLIN, Griechenland (Elegie), Werke, Bd. 1, S. 82.

³³ HEGEL, Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, zit. als Phän., S. 523f.

Das Griechentum als Frühling und Sommer der Menschheit: Hegel hat die Analogie zu den Jahreszeiten und zu den Lebensaltern, die auf Platon zurückgeht³⁴ und seit Winckelmann Gemeingut der Deutschen Bewegung war, immer wieder gezogen. In jungen Jahren hat er unter Hölderlins Einfluß den Genius der Griechen als schönen Jüngling hymnisch verehrt³⁵, und noch später war ihm das griechische Leben «eine wahre Jünglingstat», das Achill, der poetische Jüngling, eröffnet und Alexander, der wirkliche Jüngling, zu Ende geführt hat³⁶. Das Bild wahrte seinen Bestand durch die Generationen: In der «Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie» pries Marx das Griechentum als die geschichtliche Kindheit, in der die Menschheit sich am schönsten entfaltete³⁷.

Als Jugend der Menschheit war das Griechentum aufgehoben. Wie aber das Aufheben nicht ein bloßes Negieren bedeutet, sondern zugleich ein Aufbewahren und Erheben auf eine höhere Stufe besagt, so ist auch das Griechentum nicht einfach tot, vernichtet, sondern der seiner selbst bewußte Geist begreift in sich das sittliche Leben und die Wirklichkeit jenes Volkes; in ihm sind alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz als in dem «Einen Pantheon» versammelt. In der Form durchgeistigter Er-innerung lebt das Griechentum fort. Schon Schillers Gedicht war nicht nur eine «schöne Trauer des Gemüts» wie Hegel meinte³⁸, sondern auch aufmunternder Zuruf. Daß das Griechentum von andern Kräften überwältigt war, erweckte freilich dem Dichter die Trauer, aber zugleich wollte er das Griechentum in neue Geistesgewalt erheben, seine innern Werte wieder als gültig und verpflichtend aufstellen. Denn stets noch war es fähig, Kraft zu spenden, die Gedanken zu bilden und zu formen und entscheidenden, schöpferischen Anteil zu nehmen an dem Bau des Neuen.

Der Impuls, der von dieser Erkenntnis ausging, war gewaltig in jener Zeit, deren Dichter und Denker von apokalyptischer Erwartungsunruhe erfüllt und zugleich von der eigenen prometheischen Schöpferkraft überzeugt waren: «Es ging durch die Epoche etwas von dem Hauche der eschatologischen Hoffnungen aus der Zeit des ersten Christentums, jetzt oder niemals muß der Tag der Wahrheit anbrechen, er ist nahe, wir sind dazu berufen, ihn herbeizuführen³⁹.» «Es ist an der Zeit» — dies Wort aus Goethes «Märchen» erschütterte und begeisterte alle Generationen bis hin zu Marx. Dieses Gefühl mußte sowohl über das Griechentum wie über das Christentum, über Antike und Gegenwart hinaustreiben. Als historische Epoche ließ sich die Antike nicht wiederbeleben. Die Gesellschaftsordnung war eine grundsätzlich andere geworden, die eine Rückkehr zu früheren, idealen Zuständen nicht mehr erlaubte. Es konnte sich nur noch darum handeln, unter Anerkennung der Werte der Gegenwartskultur eine Synthese beider Daseinsformen zu erstre-

³⁴ PLATO, Tim., 22 B.

³⁵ NOHL, S. 27 ff.

³⁶ HEGEL, Weltgesch., S. 529.

³⁷ MARX, Grundrisse, S. 31.

³⁸ HEGEL, Werke, Bd. 14, S. 106.

³⁹ KRONER, R., Von Kant bis Hegel, Tübingen 1921, Bd. 1, S. 1.

ben. Schiller, der die aus christlicher Tradition stammende transzendente Haltung seines Denkens stets bewahrte, entlarvte das Rousseausche «Zurück zur Natur» als romantischen Selbstbetrug und ersetzte es durch den Gedanken des Fortschritts zur Natur mit Hilfe der Vernunft. War aber die Rückkehr zur Natur und zum Griechentum verwehrt und zugleich die überzeugte Hingabe ans Christentum nicht mehr möglich, so blieb als Lösung nur ein dritter Glaube, der sich über Antike und Christentum erhob. Auch wenn in seiner Geschichtsphilosophie die griechische Epoche unzweideutig als ein Maximum erscheint, so ist doch der Wille spürbar, die Sehnsucht nach dem goldenen Zeitalter produktiv zu gestalten, es nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft zu suchen. Denn die Lokalisierung des goldenen Zeitalters in der Vergangenheit konnte dem eigenen Vervollkommenstrieb nur hinderlich sein, wie es A.W. Schlegel ausdrückte: «Das Trugbild einer gewesenen goldnen Zeit ist eins der größten Hindernisse gegen die Annäherung der goldnen Zeit, die noch kommen soll⁴⁰.» Schiller transzendierte daher nicht nach einer vergangenen Epoche menschlicher Geschichte, sondern in die ideale geschichtslose Zukunft des ästhetischen Staates. Was einst der bloße Instinkt ohne intellektuelle Reflexion in so hoher Vollendung geleistet hatte, war auf dem Wege der Vernunft in eigener Arbeit wieder zu gewinnen. Aus dieser Bestimmung der Aufgabe, die die Gegenwart zu leisten hatte, entstand die humanistische Geschichtsauffassung, die Schiller zuerst und am schärfsten formulierte in den Bemerkungen zu Humboldts Aufsatz «Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere». Nach Analogie der Gegenstandserfahrung unterschied er drei Momente der Geschichtsentwicklung:

«1. Der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinander fließend.

2. Wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unsere Erkenntnis ist *deutlich*, aber vereinzelt und borniert.

3. Wir verbinden das Getrennte, und das Ganze steht abermals ganz vor uns, aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet.

In der ersten Periode waren die Griechen. In der zweiten stehen wir. Die dritte ist also noch zu hoffen, und dann wird man die Griechen auch nicht mehr zurückwünschen⁴¹.» Was Schiller in dieser Randschrift andeutete und schon dunkel in den «Göttern Griechenlands» vorgefühlte hatte, drängte sich in aller Klarheit ans Licht in der Abhandlung «Über naive und sentimentalische Dichtung». Wiederum rücken hier Natur und Antike eng zusammen, und beider Kennzeichen ist das Naive. Was der Dichter von den Naturdingen sagt: «Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen⁴²», bezieht sich auch auf die Griechen. Von ihnen gilt daher auch, daß ihre Vollkommenheit nicht ihr Verdienst war. In diesem Sinne sind die Griechen Urbilder, aber nicht Vorbilder. «Was ihren Charakter ausmacht, ist gerade das,

⁴⁰ SCHLEGEL, A. W., Urteile, Gedanken und Einfälle über Literatur und Kunst, Werke, Bd. 8, S. 8.

⁴¹ SCHILLER, a. a. O., Werke, Bd. 17, S. 309; HUMBOLDT, a. a. O., Werke, Bd. 1, S. 261.

⁴² SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, Werke, Bd. 17, S. 481.

was dem unserigen zu seiner Vollendung mangelt, was uns von ihnen unterscheidet, ist gerade das, was ihnen selbst zur Göttlichkeit fehlt. Wir sind frei und sie sind notwendig; wir wechseln, sie bleiben eins. Aber nur wenn beides sich miteinander verbindet – wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt und bei allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor. Wir erblicken in ihnen also ewig das, was uns abgeht, aber wonach wir aufgefordert sind zu ringen, und dem wir uns, wenn wir es gleich niemals erreichen, doch in einem unendlichen Fortschritte zu nähern hoffen dürfen⁴³. »

Der Ansatz zu dieser Wendung lag schon bei Winckelmann: Die Griechen sollten nicht kopiert werden, sondern ihr Geist sollte neu erstehen. Die Griechen haben nichts als Räuber vorweggenommen, schrieb Herder, «sie haben der Erfindung keines sterblichen Menschen geschadet, sondern dieser Raum gemacht und sie geleitet⁴⁴». Hieraus ergab sich die Sendung der Deutschen, gleichsam die Brücke zwischen der antiken und der modernen Welt zu sein, ja mehr noch: auf eigenen Wegen zu einem ähnlichen kulturellen Maximum zu gelangen wie die Griechen. Denn Griechisches als Symbol menschlicher Erfüllung war grundsätzlich immer möglich. Eine letzte Spur dieser humanistischen Geschichtsauffassung begegnet bei Marx, der, nachdem die Vollkommenheit der Griechen der Vergangenheit angehörte, die Deutschen aufforderte, auf eigenem Boden die Bedingungen zu schaffen zu einem neuen menschenwürdigen Zustand⁴⁵.

2. Das Humanitätsideal

Geistige Bewegungen, in deren Zentrum der Mensch, die Frage nach seinem Wesen, nach seiner Bestimmung, seiner Höherentwicklung im diesseitigen Leben steht, haben stets in der griechischen Antike ihren vorzüglichsten Bezugspunkt gefunden. Zweifellos hat sich bei den Griechen das anthropozentrische Lebensgefühl am stärksten ausgeprägt. Der Gedanke der Bildung eines höheren Menschen umschloß für sie den Sinn allen menschlichen Ringens, wurde ihnen zur letzten Rechtfertigung der Existenz menschlicher Gemeinschaft und Individualität. Bildung aber heißt Formung und weist auf die plastische Tätigkeit des Bildners hin, der den Stoff den Gesetzen der Form unterwirft. Der Grieche wurde in diesem Sinne der « Anthropoplast unter den Völkern⁴⁶ ». Auch im Neuhumanismus ging die Idee des vollkommenen Menschen von der neuen Betrachtungsart antiker Plastik aus, entsprang also ästhetischem Bereiche. Nun bedeutete freilich die Entdeckung des Menschen durch die Griechen nicht die Entdeckung des subjektiven Ichs, wie das im deutschen Idealismus der Fall war, sondern die Bewußtwerdung der allgemeinen

⁴³ ebenda; W. v. Humboldt führte den «genievollen Gedanken» seines Freundes weiter aus in einem Brief an Körner, vgl. Ansichten über Ästhetik und Literatur von W. v. Humboldt, Briefe an Körner, Berlin 1880, S. 12.

⁴⁴ HERDER, Briefe zur Beförderung der Humanität, Werke, Bd. 17, S. 368.

⁴⁵ Vgl. MEGA, Bd. I, S. 561 ff.

⁴⁶ Vgl. JAEGER, W., Paideia, Berlin 1934, Bd. I, S. 13.

Wesensgesetze des Menschen. Das geistige Prinzip der Griechen war nicht der Individualismus, sondern der Humanismus; und Humanismus bezeichnet die Erziehung des Menschen zu seiner wahren Form, zum eigentlichen Menschen. Die griechische «Paideia» geht nicht von dem einzelnen aus, sondern von der Idee. Der Mensch als Idee heißt aber: Der Mensch als allgemeingültiges und verpflichtendes Bild der Gattung.

An die griechische Menschensicht schloß das abendländische Denken seit der Renaissance und dem Humanismus wieder an. Von hier ging jenes — nach Augustinus frevelhafte — *experimentum suae medietatis* aus⁴⁷. Man stellte wieder den Menschen und sein Ich in die Mitte der Welt. Die Neubewertung geschah auch hier in bewußtem Gegensatz zum Christlichen, doch in stetem Gedenken an die griechische Antike und ihr Wissen von dem prometheischen Wesen des Menschen, ihr Wissen von seinem ihn aus allen andern Geschöpfen heraushebenden Vermögen: die eigene Art nach dem Urbild des Menschen, wie er sein soll, gleich einem Künstler frei und bewußt zu formen und zu prägen, die Idee der *humanitas* zum Ziel des innern Lebens und zum Vorbild zu erheben. In griechisch-humanistischer Tradition stand Schiller, wenn er den Menschen als Schöpfer und Selbsturheber seines Zustandes erklärte⁴⁸. Die humanistische Anthropologie gipfelte in der Klassik. Sie erhob den Menschen zunächst in seiner schöpferischen Würde zum Mythos, den Menschen zunächst in seinem antiken, griechischen, bald aber in seinem übergriechischen Wuchs. Der Mensch wurde das Ziel der Götter. Die Theodizee drohte in der Anthropodizee, die *divinitas* in der *humanitas* unterzugehen. Daß der neue Heilige dieser Epoche *Humanus* war, hat Hegel später in der Erinnerung an Goethes «Geheimnisse» deutlich empfunden und ausgesprochen⁴⁹.

Ihren Ausgang nahm die Neubetrachtung des Menschen von der Plastik her. Den Glauben, daß der Mensch «der höchste, ja der eigentliche Gegenstand bildender Kunst» sei⁵⁰, teilten in dieser Epoche Künstler und Ästhetiker in gleicher Weise. Schiller wandte diesen Vollendungsglauben in einen Aufruf: Jeder individuelle Mensch trage der Anlage und Bestimmung nach einen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins sei⁵¹. Daß man das Beispiel des «idealischen» Menschen bei den Griechen suchte und fand, war Winckelmanns Verdienst. Es war seine Absicht, durch die Erkenntnis griechischer Kunst und ihres Wesens zur Kenntnis des griechischen Menschen, ja des Menschen überhaupt zu führen. Aus den Gedanken des neuplatonisch verstandenen Platon, aus den Bildern Homers und des Sophokles gewann er die Aufbauelemente seines Menschenbildes, das er aus den Statuen herausprechen ließ.

Herder erhob die wesentlich antike Idee der Humanität zum universalen historischen Prinzip, dessen wechselvolle Entfaltung den Sinn der Ge-

⁴⁷ Dazu und zum folgenden vgl. REHM, a.a.O., S. 14.

⁴⁸ SCHILLER, Über Anmut und Würde, Werke, Bd. 17, S. 339.

⁴⁹ HEGEL, Werke, Bd. 13, S. 235.

⁵⁰ GOETHE, Propyläen-Einleitung, Werke, Bd. 13, S. 142.

⁵¹ SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Werke, Bd. 18, S. 14.

schichte ausmacht. Die Bedeutung dieser Idee faßte er in einer kurzen Formel zusammen: «Humanität ist der Charakter unsres Geschlechts; er ist uns aber nur in Anlagen angeboren und muß uns eigentlich angebildet werden; . . . ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muß; oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Tierheit, zur Brutalität zurück⁵².» Diese Formulierung enthält zugleich die Frage, die sich aus der Humanitätsidee ergibt: Die Frage nach der menschlichen Perfektibilität, d. h. nach der Möglichkeit und dem Maß der intellektuellen und moralischen Vervollkommnung des Menschen und der Menschheit. Aufgabe der Zukunft war es, immer reicher und voller alle Regungen der menschlichen Natur zur Entfaltung zu bringen, die reifen Erträge der geschichtlichen Entwicklung zu lebendiger Einheit zu verwirklichen. Es war das Ideal menschlicher Totalität, das hier aufleuchtete.

Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß die Humanitätsidee in wesentlichen Punkten christliches Gedankengut enthielt. Das Christentum bedeutet die reinste Humanität auf dem reinsten Wege, und erst im Jenseits öffnet sich die Knospe der wahren Form des Menschen, erst drüben gelangt die gottähnliche Form der Humanität zur höchsten Vollendung. Dennoch konnte aus Herders Humanität das Auf-sich-gestellt-sein des modernen Menschen geschlossen werden: Humanität wird von hier aus gesehen nicht als der einseitige Spiritualismus des Christentums, sondern als der Kultus des ganzen Menschen als einer seelisch-leiblichen Einheit in der Form seiner irdischen Existenz. In der Tat schließen ja Humanitäts- und Glückseligkeitsideal die Erfüllung in einem Diesseits und in einem Jetzt in sich, und sie sind geknüpft an die Individualität, die im Rahmen *dieses* Daseins ihr Genüge findet und nicht an einem in der Unendlichkeit liegenden Ideal gemessen wird. An der so verstandenen Humanitätsidee wirkte das Griechentum entscheidend mit, so sehr, daß sich behaupten läßt, daß neue Sicht des Griechentums und neue wie immer geartete Form des Humanitätsideals stets zusammengehören. Da die griechische Gestaltwelt bei Herder wie schon bei Winckelmann und wiederum in der Klassik einen ethischen, ja religiös-metaphysischen Glauben stützt, erscheint der griechische Mensch nicht als *eine* Form, sondern als *die* Form des Menschen. Die griechische Menschengestalt ist ewiges verpflichtendes Richtmaß wahrhaften Seins.

Die Saat Winckelmanns und Herders reifte zu großartiger Vollendung in der Klassik. Der Mensch stand im Zentrum aller ihrer geistigen Bestrebungen — Neuhumanismus wurde daher diese Epoche benannt, denn sie wollte nichts anderes und Höheres wirken, als den urbildlich-wahren Menschen in allen seinen Formen dichterisch verkünden. Marx steht in der Reihe der großen Humanisten, wenn er das Ziel seines Strebens im Menschen erkennt, der sein Wesen allseitig verwirklicht. Um zu erfahren, was der Mensch sei und vermöge, und um selbst eigentlich zum Menschen zu werden, stellte man sich dem Altertum gegenüber.

Aus griechischem Bereiche stammte jener Gedanke, der von nun an immer stärker in den Vordergrund rücken sollte: der Gedanke der eigenen bildneri-

⁵² HERDER, Briefe zur Beförderung der Humanität, Werke, Bd. 17, S. 137f.

schen Kraft des Menschen. Die Aufgabe zu schöpferischer Tätigkeit ist gestellt mit der Humanitätsidee, die gerade dieses Moment aus dem Griechentum entnahm. «Indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat⁵³.» Auf schöpferische Weise soll der Mensch dazu gelangen, alle in ihm ruhenden Anlagen voll zu entfalten, so daß in der vollendeten Humanität Einzelfall und allgemeines Gesetz miteinander verschmelzen. Weil das Individuum im Zustande der Humanität mehr als Repräsentant der logischen Gattung ist, hat jener Zustand teleologischen Charakter. Er bedeutet eine schöpferische Kombination. Schöpfer und Selbsturheber seines Zustandes nannte Schiller den Menschen im Bewußtsein dieser seiner Aufgabe. Selbstbildung ist die Voraussetzung für alles weitere. Nur der vollkommen auf sich selbst wirkende Mensch ist imstande, wiederum auf andere, auf den Charakter der Menschheit zu wirken. Denn der Mensch kann seine Tätigkeit, will er seinen Zustand verbessern, nicht auf die Bildung seiner eigenen Persönlichkeit beschränken. Er muß notwendigerweise auch seine Umgebung gestalten. Als Autor der Geschichte, wie er seit Vico auftritt, muß er selbst jene Verhältnisse schaffen, die die Totalität ermöglichen – ein Ziel, das der Neuhumanismus durch ästhetische Erziehung zu erreichen trachtete und hoffte; ein Ziel, das in der politisch radikaleren nachhegelianischen Zeit Marx nur noch durch gewaltsame Umwälzung des Bestehenden für realisierbar hielt. Zwei Ströme verschiedener Herkunft vereinigen sich hier: Der aus alter christlicher Tradition stammende Gedanke des Tausendjährigen Reiches und der aus griechischer Weltanschauung herrührende Glaube an die eigene Gestaltungskraft des Menschen.

Die Zuerkennung der Fähigkeit, seine Welt selbst zu gestalten, mußte den Menschen in die Nähe Gottes stellen und ihn schließlich selbst zum Gott erheben. Dies ergab sich als Konsequenz des anthropozentrischen Lebensgefühls. Zunächst war freilich die Göttlichkeit des Menschen nur ein Gleichnis für die ethisch-ästhetische Schönheit, wie sie in der griechischen Plastik zum Ausdruck kam. Mit dem Sturm und Drang jedoch enthüllte sich ein anderes Motiv, das eines der unterirdisch, im Dunkel des Unbewußten wirkenden Urbilder der geistigen, seelischen und kulturellen Entwicklung des kommenden Jahrhunderts wurde. Die Genies sahen nicht mehr das Winckelmannsche Griechentum, dessen Symbol der Gott des heilvollen Maßes, Apollon, war, sondern vor ihren Augen stieg ein Griechentum auf, das ihrer Seelenverfassung besser entsprach, ein titanisch-gigantisches, heroisch-chaotisches, das in furchtbarem Aufruhr und schicksalsträchtigem Kampfe bewegt wurde. Symbol dieser trotzig-finsternen Welt war nicht mehr ein Gott wie in Winckelmanns Griechentraum, sondern ein über das Menschliche hinausgehobener Mensch, der Heros und Halbgott Prometheus, der gegen die Götter rebellierte. Goethe wurde die Gestalt des Prometheus wichtig im Zusammenhang mit jener religiösen Krise, die ihm die Auseinandersetzung zwischen dem augustinischen und dem pelagianischen Menschenbild ver-

⁵³ GOETHE, Winckelmann und sein Jahrhundert, Werke, Bd. 13, S. 422.

ursachte. Die Frage, ob der Mensch als seiner Natur nach durch den Sündenfall verdorbenes Wesen auf seine Kräfte völlig Verzicht tun und alles von der Gnade erwarten solle (Augustin), oder ob ihm trotz erblicher Mängel die natürlichen Kräfte zur Erlangung der Seligkeit genügen (Pelagius), entschied Goethe im Monolog des «Prometheus» im Sinne des Pelagius⁵⁴; das Verhältnis zur Gottheit kehrte sich um: An die Stelle der Abhängigkeit des Menschen von Gott trat die Abhängigkeit des Gottes vom Menschen:

«Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebethauch
Eure Majestät
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Toren.»

Das Religionsverständnis einer ganzen Epoche drückt sich in diesen Worten aus. Der Name des Titanen ist seither eng verknüpft einerseits mit der Bewegung, die den Menschen ins Zentrum rückte, andererseits mit der Auflehnung gegen den Absolutheitsanspruch der christlichen Religion. Die Grundantriebe der Epoche: Freiheit, Autonomie, Autarkie des Menschen – Ideen, die schon der Humanismus unmittelbar von Epikur und von der Stoa übernommen hatte – entwickelten sich zunächst in Spannung und schließlich in ausgesprochenem Gegensatz zum Christentum. Schiller versah seine Ansicht von der engen Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch mit einer polemischen Wendung: Konnte der griechische Mensch sich noch im Bild seiner Götter schauen, ihnen als Mensch gleichen, so war dies im Christentum ausgeschlossen. Denn neben dem Einen, höchsten Geist, um dessentwillen die griechische Götterwelt vergehen mußte, war der Mensch nichts. «Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher.» Freie Persönlichkeit glaubte der Mensch nur noch abseits vom Christentum, ja in Gegensatz dazu werden zu können. In gleicher polemischer Weise stellte später Heine die heitere griechische Menschen- und Götterwelt gegen jene «trübselige, blutrünstige Delinquentenreligion⁵⁵», und Marx beschwor in seinem Kampf gegen die christliche Religion den menschenfreundlichen griechischen Titanen, indem er gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als oberste Gottheit anerkannten, die kühnen Worte des Prometheus schleuderte: ἀπλῶ λόγῳ τοὺς πάντα ἐχθαίρω θεοὺς⁵⁶. Im Aufbruch der Persönlichkeitsidee, die im deutschen Idealismus eine gewaltige Steigerung erfuhr⁵⁷, verblaßte Gott zur abstrakten

⁵⁴ Vgl. MÜLLER, A.D., Prometheus oder Christus? Leipzig 1948, S. 7.

⁵⁵ HEINE, Italien, III., Die Stadt Lucca, Werke, Bd. 3, S. 395.

⁵⁶ MEGA, Bd. 1, S. 10: Mit einem Wort, ganz hass' ich all und jeden Gott (Droysen).

⁵⁷ Vgl. SCHELLING, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Werke, Abt. 2, Bd. 1, S. 482: «Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Dasein drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie, wie Prometheus in Aischylos, in einem tiefsinnigen Geist die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt

Idee, die als abseitig, unwichtig und schließlich als unwirklich empfunden wurde, bis im theoretischen Atheismus aus dem neuen Lebensgefühl die letzten weltanschaulichen Konsequenzen gezogen wurden.

3. Das Polideal

Der Gesichtspunkt, unter dem die Deutschen seit Winckelmann die Antike betrachteten, war vorwiegend der ästhetische. Obwohl das Ästhetische nicht Selbstzweck war, sondern einen ethischen Zweck mit einschloß, fehlte doch ein Element in der Betrachtung fast völlig: das staatlich-politische. Diese auffallende Tatsache findet ihre Erklärung in den damaligen Zeitverhältnissen. Die ideallose Wirklichkeit der deutschen Kleinstaaterei mußte eine Gleichgültigkeit gegen das öffentliche Leben erzeugen, die dann auch theoretisch ihren Ausdruck fand. Der tiefste Stand, den in dieser Hinsicht die Wertschätzung des Staates gerade bei den Gebildeten erreicht hatte, ist wohl am besten gekennzeichnet durch W. von Humboldts «Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen». Hier wird jedes höhere Interesse des Menschen sorgfältig aus dem staatlichen Bereich ausgeschlossen und die Aufgabe der öffentlichen Gewalt nur auf den niederen Dienst beschränkt, Leib und Eigentum des Bürgers zu schützen. Denn in der Organisation des aktuellen Staates, seiner Despotie und Sterilität erkannte der Neuhumanismus einen der Hauptgründe für die Verkümmern des Menschen. Trotz des Wissens darum, daß die Menschheit nur gesellschaftlich ihren höchsten Gipfel erreichen könne, wandte man sich vom konkreten Staate ab. Die Zeit war noch nicht reif dafür, durch politische Aktivität eine Änderung der Zustände herbeizuführen — trotz oder gerade wegen des Beispiels der Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung mit dem Staate geschah vorläufig in der Theorie. Die Haltung der Zeit war, wenn auch unpolitisch, so doch nicht apolitisch. Als Vorbedingung für einen neuen, idealen Staat galt die Heranbildung des Menschen zur Totalität. War dieses Ziel erreicht, so mußte sich die neue Staatsform von selbst ergeben.

Diese Einstellung zum Staate widerspiegelt sich im Griechenbilde. Man sah in der griechischen Staatlichkeit die unerläßliche Bedingung der Bildung zum wahren Menschen enthalten: die Freiheit. Nur durch Freiheit kann der Mensch zur Kalokagathie gelangen; und da diese bei den Griechen verwirklicht war, galten ihre Poleis als Horte der Freiheit. Das Verhältnis von Individuum und Staat war bei ihnen durch einen Wesenszug gekennzeichnet, der den tiefen Gegensatz zum modernen Staat besonders fühlbar machte: Das

aus seinem Innern hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußte wurde. Prometheus ist jenes Prinzip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtsein in die Seele. Er büßt für die ganze Menschheit und ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Notwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen, aber unentflieharen Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, drum nimmer zurückzunehmende unwiderrufliche Tat entstanden ist.»

Individuum verlangte nicht die Unterdrückung des Eigenwohls zugunsten fremden Glücks, sondern der voll ausgebildete Mensch lebte ebenso sich selbst wie dem Ganzen, und gerade durch die Entfaltung seiner Eigenart stellte er sich als vollkommenes Glied in den Zusammenhang des Ganzen, des Staates. Die so bestimmte Freiheit war der Inhalt des Polisideals. Daß die Polis das Sinnbild eines freiheitlichen Staatswesens war, wußte man seit Winckelmann, der diese Freiheit als die eigentliche Quelle griechischer Kunst und griechischen Menschentums gepriesen hatte. Die Besonderheit der griechischen Freiheit, die Versöhnung von öffentlichem und privatem Interesse, ergab sich aus dem gegenwärtigen Zustande, nachdem Rousseau die Trennung des Bürgers vom Menschen im modernen Staat konstatiert hatte. Das Mißverhältnis zwischen beiden ist seit Rousseau ein Grundproblem aller modernen Staats- und Gesellschaftslehren. Die Problematik des modernen Menschen besteht darin, daß er weder Staatsbürger im Sinne der antiken Polis noch ganzer Mensch ist: Er ist in einer Person zweierlei — er gehört einerseits sich selbst und andererseits dem *ordre civil* an.

Gegenüber dieser Entzweiung verkündete schon Herder den griechischen Kulturgedanken: Der einzelne Mensch ist Träger eines individuellen Wertes, der sich nur dadurch ausweisen kann, daß er zum Träger der Gemeinschaft wird. Diese Gemeinschaft ist nicht nur natürliche Gleichheit der Anlagen, ebensowenig eine Zusammenfassung durch äußern Zwang, sondern sie ist im Sinne des platonischen Staates das ideale Abbild des Einzelnen, der sich ihr als verantwortliches Glied einfügt. Herder sah deshalb, wie später Hegel, die Blüte antiker Kultur nicht im gebildeten Privatmann, sondern für ihn vollendete sich das Griechentum und das Menschentum überhaupt in dem im griechischen Sinne politischen Menschen⁵⁸.

Wenn Humboldt den modernen Staat im Vergleich zum lebendigen Organismus der Polis als einen toten Mechanismus bezeichnete⁵⁹, so wies Schiller den Kontrast am konkreten Beispiel Athens auf. Mit der Entscheidung für Athen sonderte er zugleich den deutschen Humanismus vom romanischen. Während Rousseau eine völlige Entäußerung des Individuums an das Gemeinwesen verlangte und sich auf das Vorbild Spartas und Roms berief, hob Schiller die Eigenständigkeit des Individuums hervor und nannte als Ideal wie die meisten seiner Zeitgenossen Athen: «Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?»⁶⁰ Nicht zufällig blickte Schiller auf Athen, sondern dies lag in der Notwendigkeit seines Gedankenganges: Zur Frage nach dem Wesen der wahren Kultur hat ihn das Scheitern der Französischen Revolution geführt, aus dem Naturstaat einen Vernunftstaat, einen Staat der Freiheit zu schaffen. Dieser Versuch kann für ihn nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn an Stelle der Kulturverderbnis der Gegenwart wahre Kultur tritt, wenn

⁵⁸ Vgl. KUHN, H., *Das Altertum und die moderne Geschichtsphilosophie*, in: *Die Antike*, Bd. 2, 1926, S. 194.

⁵⁹ HUMBOLDT, *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten*, Werke, Bd. 3, S. 175, 179.

⁶⁰ SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Werke, Bd. 18, S. 21.

statt der gegenwärtigen Stückmenschen ein Geschlecht von totalen Menschen herangebildet wird. Dann erst trägt der Einzelne die Beziehung zur Totalität des Ganzen in sich, ist er zum harmonischen, zwanglosen Zusammenschluß mit dem Staatsganzen geschaffen. In der freiesten Stadt Griechenlands, in Athen, war diese Grundlage der Freiheit vorhanden. Jeder trug alle Seiten der Menschennatur in harmonischem Verein in sich. Er war Vollmensch und konnte sich daher leicht und frei in die Totalität des Staatsganzen einfügen. Dazu befähigte ihn das Fehlen einer scharfen Trennung der Stände: Am politischen Leben, an den religiösen Festen, an der ästhetischen Bildung war allen der Anteil eröffnet. (Von der Existenz der Sklaverei abstrahierte Schiller.) Das verlieh selbst dem Kleinbürger eine Allseitigkeit und Höhe der Bildung, wie sie Schiller an den städtischen Bürgern seiner Zeit schmerzlich vermißte. Wäre nicht der einzelne athenische Bürger ein Totalmensch gewesen, wie hätte die bewundernswerte Freiheit der athenischen Republik zustande kommen können⁶¹? Diese Herausforderung an die Gegenwart stellt nicht nur den Höhepunkt der Griechenbegeisterung jener Zeit dar, sondern sie enthält Schillers tiefe Überzeugung, daß das Primäre die unumschränkte Freiheit und Selbstherrlichkeit des Individuums ist. Er vertritt damit die seit der Aufklärungsphilosophie lebendige Ansicht, daß das sittliche Ideal ein durchaus persönliches sei, daß Moralität nicht in der Herrschaft allgemeiner Maximen, nicht in der Unterordnung des Eigenwillens unter Normen, sondern in dem reichen und vollen Ausleben einer ganzen Individualität bestehe. Vom Rechte des Individuums ging das Naturrecht der Aufklärung aus und suchte erst daraus das Rechtsverhältnis der Vielzahl der Individuen abzuleiten; daher auch die Beschränkung des Staates auf äußern Rechtsschutz⁶².

Dasselbe Problem erscheint in den Jugendschriften Schellings und Hegels. Radikale, an Marx erinnernde Töne schlägt Schelling im Systemprogramm an, dessen Fragmente in einer Abschrift Hegels überliefert sind: «Die Idee der Menschheit voran — will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also über den Staat hinaus! — Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*»⁶³. » Der Staat erscheint Schelling schlechthin als fremde, objektive, eigengesetzliche Macht, die notwendig die Freiheit des Menschen vernichtet. Während seine Auffassung letztlich zur anarchistischen Utopie einer staatenlosen Befreiung der Menschheit führt, faßt Hegel die Frage historischer auf. Auch er wendet sich dagegen, daß der Staat in die ureigenste Sphäre menschlicher Freiheit eingreife: «Gesetze, die der Staat gäbe, seine Bürger sollen moralisch sein, kämen ihm nicht zu, wären widersprechend und lächerlich»⁶⁴. » Dennoch

⁶¹ Vgl. MEYER, Th. A., Der Griechentraum Schillers und seine philosophische Begründung, in: Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts 1928, S. 140.

⁶² Schiller suchte diese Ansichten in der Abhandlung über die Gesetzgebung Lykurgs und Solons zu konkretisieren, vgl. Werke, Bd. 16, S. 159ff.

⁶³ Dokumente zu Hegels Entwicklung, hg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 219.

⁶⁴ NOHL, S. 175.

war für Hegel die Auseinandersetzung hier nicht zu Ende: Der Staatshaß konnte nicht zur Staatsverneinung werden. Für ihn verkörpert der Staat nicht überhaupt das, was er Positivität nannte, nämlich die Aufhebung der moralischen Autonomie des Subjekts, sondern positiv ist in diesem Sinne nur der despotische Staat vom kaiserlichen Rom bis zur Gegenwart. Im schärfsten Gegensatz dazu ist die Polis der Griechen Produkt und Ausdruck der freien Selbsttätigkeit des Menschen, der demokratischen Gesellschaft. Deshalb ist auch seine Zielsetzung und Entwicklungsperspektive nicht wie beim jungen Schelling die Vernichtung des Staates, sondern die Wiederherstellung des nicht positiven antiken Städtestaates, der freien und selbsttätigen antiken Demokratie.

Die Auffassung des jungen Hegel vom griechischen Staat muß hier skizziert werden; denn für ihn war mehr als für alle seine Zeitgenossen die Antike nicht nur ein ästhetisches, sondern vor allem ein politisch-utopisches Kontrastbild zur Gegenwart. Das in der Jugend geschaffene Bild der idealen Polis blieb auch später stets der Maßstab, an dem er den modernen Staat maß. Durch Hegel ist auch die Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft Marx' mit der Idee der Polis verbunden.

Nach seiner Art historisch zu sehen, geht Hegel von den politischen Lebensbedingungen der Griechen aus. Entscheidend beeinflusst von den Ideen der Französischen Revolution, will er das humanistische Ideal des von der Arbeitsteilung nicht zerrissenen Menschen nicht auf dem Wege der Kunst, sondern auf dem Wege des politischen Handelns erreichen. Während für Schiller, der zwar auch vom moralischen und politischen Problem den Ausgang nahm, es aber dann ganz im Ästhetischen aufgehen ließ, die antike Kunst als Erscheinungsform des allseitigen, unzerstückelten Menschen das Zentralproblem war, konzentriert sich die Fragestellung bei Hegel auf die vollmenschliche, allseitige politische Handlungsweise der antiken Demokratie. Die Kunst zieht der junge Hegel nur gelegentlich heran und auch dann meist zur Bekräftigung der politischen Idealität der Griechen. Die Vorbildlichkeit der antiken Polis hat für ihn den demokratischen Republikanismus zum Inhalt.

Am schärfsten hat er den fundamentalen Unterschied zwischen der freien griechischen Polis und dem modernen Staat herausgestellt in der Untersuchung über die Verdrängung der griechischen Volksreligion durch das Christentum. Er bedurfte, obwohl das Problem für ihn aktuelle politische Bedeutung besaß, wie alle seine Zeitgenossen einer weltanschaulichen Kontrastierung, weil das religiöse Denken das Zentralthema war, in dem die andern Bereiche des menschlichen Lebens erfaßt wurden. Von der Aufklärung herkommend faßt Hegel die Polis zunächst nicht als eine vergangene gesellschaftliche Erscheinung auf, die unter bestimmten konkreten Bedingungen entstanden und untergegangen ist, sondern als das ewige Muster, das unerreichtbare Vorbild für eine aktuelle Umänderung von Gesellschaft und Staat: Schillers «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen» begeistern ihn weniger wegen ihres ästhetisch-philosophischen Gehalts als

wegen der scharfen Kritik der modernen Kulturlosigkeit und wegen des Vergleichs dieses kulturellen Zerfalls mit der Größe der antiken Polis. Wie Schiller und Humboldt will er ergründen, wie und warum das kollektive Subjekt, das die antike Polis darstellte, auseinanderfallen konnte in private Individuen, deren bloße Summe die Gesellschaft nunmehr ausmachte. Seine Untersuchung ist der Tendenz nach gegen die christliche Religion und Kirche gerichtet: Das Christentum ist die Religion des Privatmenschen, die Religion des Verlustes der menschlichen Freiheit, der Despotie und der Sklaverei. Als solche aber steht sie in scharfem Gegensatz zur griechischen Volksreligion, zur Gesellschaft der menschlichen Freiheit und Größe, in der der heroische republikanische *citoyen* lebte. Hegels Ablehnung des Christentums liegt der Glaube zugrunde, daß die Menschheit zu freier, schöner Gemeinschaft geschaffen sei und daher jede starre Vorschrift und jede fremde Autorität ein Unrecht und eine Störung der inneren Güte bedeute⁶⁵. Den Kernpunkt seiner Bestrebungen bildet die Erforschung jener gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Religion der Despotie und der Sklaverei wieder von einer Religion der Freiheit nach antikem Muster abgelöst werden könnte. Denn auch der junge Hegel ist von dem apokalyptischen Gefühl der Vollendung und des neuen Anfangs beherrscht.

Da Hegel das Ziel der Französischen Revolution, die demokratische Staatsform der Polis wiederherzustellen, ernst nimmt⁶⁶, bleibt er in seinen Jugendschriften, wie Schiller, nicht bei der Kritik der Gegenwart oder der sie vertretenden römischen Welt, die die Entstehung des Christentums ermöglicht hat, stehen, sondern eröffnet die Aussicht auf eine Zeit, in der die Menschheit nach Jahrhunderten wieder zu Ideen fähig wird und «das Interesse am Individuellen verschwindet», in der das, «was uns das Individuum interessant machte, selbst als Idee in ihrer Schönheit nach und nach hervortritt, von uns gedacht, unser Eigentum wird», in der wir «das Schöne der menschlichen Natur, was wir selbst in das fremde Individuum hineinlegten, indem wir von ihr nur alles Ekelhafte, dessen sie fähig ist, zurückbehielten — wieder als unser eigenes Werk freudig erkennen, es uns wieder aneignen⁶⁷». Denn «unsern Tagen (blieb es) vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum des Menschen wenigstens in der Theorie zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?⁶⁸» Mit der Wandlung des öffentlichen Lebens, mit der Erhebung über die Enge des privaten Interesses und das ängstliche Streben nach seiner Sicherung wird auch «das System der Religion, das immer die Farbe der Zeit und der Staatsverfassungen annahm, deren höchste Tugend Demut, Bewußtsein seines Unvermögens, das alles anderswoher — das Böse selbst zum Teil, erwartet — ...eigene wahre, selbständige Würde erhalten⁶⁹». Und diese Erneuerung der Religion erwartet

⁶⁵ Vgl. STAIGER, E., *Der Geist der Liebe und das Schicksal*. Schelling, Hegel, Hölderlin, Zürich 1935, S. 60.

⁶⁶ Vgl. DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 4, 1921, S. 68.

⁶⁷ NOHL, S. 71.

⁶⁸ ebenda, S. 225.

⁶⁹ ebenda, S. 71.

er von der Wiederherstellung des Zustandes des öffentlichen Lebens, das die Grundlage und der Ausdruck des schönen und freien Menschentums der Griechen gewesen ist.

Doch nach seiner innern Wandlung um die Jahrhundertwende entsagt er dem Traum der Erneuerung der antiken Polisdemokratie und damit der Wiedereinführung schönen griechischen Menschentums. Er beschwört nun die in sich befangene und harmonische Welt der Unmittelbarkeit, um ihre geschichtliche Einmaligkeit, ihren unwiderruflichen Untergang und ihre endgültige Unerreichbarkeit zu erkennen und sich über den Schmerz des Verlustes zu erheben in seine eigene Unmittelbarkeit. Denn es ist «ein für allemal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen; sie sind welke Blätter, welche von den neuen Knospen, die an ihren Wurzeln schon erzeugt sind, abgestoßen werden⁷⁰». Diese Worte sind eine Absage an die Romantik. Die Wiedergewinnung der verlorenen Unmittelbarkeit des Lebens auf einer höheren Stufe als Voraussetzung einer neuen universalen Poesie, wie sie Schiller in streng triadischer Form dargelegt hatte und wie sie nach ihm die tiefste Absicht der Romantik wurde, ist damit verneint. Sie ist vor allem auf politischem Boden verneint. Dennoch bleibt das Polisideal. Die Polis behält als Ausdruck eines Staatsprinzips für Hegel zeitlebens ihren idealen Glanz. Dieses Prinzip ist die Form der reinen Unmittelbarkeit, in der der Staat sein Leben im Leben des einzelnen Bürgers hat und der Bürger diesem Leben nicht den Anspruch einer selbstbewußten Einzelexistenz gegenüberstellt, sondern ohne sich eines möglichen Gegensatzes zwischen seiner Besonderheit und dem Allgemeinen bewußt zu sein, völlig im Leben des Staates aufgeht. Von der modernen Staatlichkeit hebt sich dieses Prinzip deutlich ab, denn im modernen Staat, der nun Hegel eindeutig als das höhere Dasein gilt, ist das «Sich-selbst-absolut-Wissen» der Einzelheit vorhanden, während bei Platon die sich selbst wissende Individualität vertilgt wird. Erwünschter Endzustand kann die Polis nicht mehr sein, weil Hegel die Geschichte als den Prozeß auffaßt, durch den der Geist sich seiner selbst in seinem absoluten Gegensatz bemächtigt und so die Totalität seiner freien Selbstbestimmung in ihrer ganzen Herrlichkeit entfaltet, und weil er diese Freiheit in der Gegenwart und durch das Christentum vermittelt erkennt. In der Polis dagegen war der Einzelne noch mit der Beschränkung seines Daseins zufrieden und hatte den schrankenlosen Gedanken seines freien Selbsts noch nicht erfaßt.

Aber im Gegensatz zum modernen Staat, in dem sich das Individuum entzweit in eine Individualität, die eigensüchtig für sich selbst sorgt, und in eine Individualität, die für das Allgemeine arbeitet, in bourgeois und citoyen⁷¹, erweist sich die als «wahre Harmonie» verstandene griechische Staatlichkeit im Denken Hegels als derart wirkungskräftig, daß der in Anschauung des Griechentums herangebildete Begriff des Harmonismus auch in der Rechtsphilosophie den Sieg über den Individualismus davonträgt, d. h. das antike

⁷⁰ HEGEL, Werke, Bd. 4, S. 15.

⁷¹ HEGEL, Jenenser Realphilosophie, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1931–32, Bd. 2, S. 249.

über das moderne, das griechisch-römische über das germanische Prinzip⁷². In den Jugendschriften hatte Hegel versucht, vom Wesen des Menschen aus die Staatsfrage zu beantworten: Nicht was der Staat für den Menschen sei, nicht was für ein Verhältnis der Einzelne zum Ganzen habe, war die Frage, sondern was für ein Staat dem Wesen des Menschen entspräche. Der Mensch war das Maß des Staates, die Freiheit der Bürger der große Zweck der Gesetzgebung, die Republik das Staatsideal. Als aber Hegel in innerer Krise das Schicksal als das Ganze des Lebens begreifen gelernt hatte, dem der Mensch sich weder entziehen kann noch entziehen darf, wuchs auch der Staat als Teil dieses Schicksals über alle Abhängigkeit vom Einzelmenschen hinaus. In diesem Augenblick wurde die Staatsansicht, die den Einzelnen vor dem Ganzen sieht, ein Unding. Wie der deutsche Idealismus überhaupt, so weiß auch Hegel das Subjektive nur mehr zu schätzen, sofern es als Subjektives zu sein aufgehört und zum Allgemeinen sich erhoben hat. Trotzdem kann er, der die Französische Revolution so begeistert begrüßt hat, das Individuum nicht völlig im Staat aufgehen lassen. In der «konkreten Freiheit» sucht er deshalb das Prinzip der Subjektivität, die sich zum selbständigen Extrem der persönlichen Besonderheit vollendet hat, auf solche Art in die substantielle Einheit zurückzuführen, daß «weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zweckes bewußte Wirksamkeit haben⁷³». Das Individuum hat nur Substanz, Objektivität und Sittlichkeit, sofern es ein allgemeines, d. h. politisches Leben führt, weil der Staat das Substantielle, objektiv Geistvolle und Sittliche ist.

Es ist offensichtlich, daß diese Staatsidee nur scheinbar das Resultat einer dialektischen Entwicklung der modernen Gesellschaft ist: In Wirklichkeit ist es die antike Polis, die Hegel vorschwebt, weil in ihr das öffentliche Gemeinwesen auch die Substanz des persönlichen Lebens und Schicksals war. Sie dient ihm daher als Maßstab bei der Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Umgekehrt aber — weil Hegel ja beide vereinigen will — ist das individualistische Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft auch das Kriterium für die bloße Substantialität des antiken Gemeinwesens. Die Unverträglichkeit der griechischen Staatsidee mit den Bedürfnissen moderner Wirklichkeit und modernen Bewußtseins ist Hegel durchaus klar. In mehrfacher Hinsicht steht das griechische Leben hinter den modernen Anforderungen zurück; doch gerade daß es Hegel für nötig erachtet, die wesentlichen Unterschiede sorgfältig herauszustellen, weist um so stärker auf die hellenische Grundlage seiner Staatsauffassung hin. Wenn er das Prinzip der Polis — die substantielle Allgemeinheit — mit dem Prinzip der christlichen Religion — der subjektiven Einzelheit — im neuen Prinzip seines Staates versöhnt, ein Prinzip, das daher

⁷² Vgl. HAYM, R., a. a. O., S. 377; ferner HARTMANN, N., Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2. Teil: Hegel, Berlin und Leipzig 1929, S. 333; ROSENZWEIG, Fr., Hegel und der Staat, München und Berlin 1920, ps.

⁷³ HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, zit. als Rechtsphil., S. 215.

die «ungeheure Stärke und Tiefe» hat, «das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten⁷⁴», so schafft er ein heterogenes Gebilde, dessen Form hellenisch und dessen Inhalt modern ist. In den modernen Staat soll der Geist wieder eingeführt werden, der die Seele der platonischen Politeia ausmacht. Am Ende steht wiederum Hellas, aber auf höherer Stufe. Was dort Natur war, kommt hier durch Vernunft und mit Willen zustande. Das Allgemeine der Polis gilt nichts ohne das besondere Wollen und Wissen der Einzelnen, und die Individuen gelten nichts, wenn sie nicht selbst das Allgemeine wollen. Diese Synthese hielt Hegel nicht nur für möglich, sondern im damaligen preußischen Staate für wirklich – ein Hinweis darauf, wie brüchig die Konstruktion war.

Die junge Generation, die sich nicht an die Wirklichkeit akkommodieren wollte und konnte, zerschlug sie und verlieh der Polisidee wieder einen revolutionären Schwung. Anhand antiker Beispiele und Texte lernte sie am Gymnasium die republikanische Staatsform als die vernünftigste ansehen. Die Kritik der Junghegelianer, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee maß⁷⁵, bedeutete politisch gefaßt die Kontrastierung der Idee der freien Polis und ihrer allseitig ausgebildeten Menschen mit der Staatswirklichkeit der Gegenwart, die sich vom Wesen der wahren Gemeinschaft weit entfernt hatte.

⁷⁴ ebenda, S. 215.

⁷⁵ Vgl. MEGA, Bd. I, S. 64.

Zweites Kapitel

Der junge Marx und die Antike

1. Schule und Freunde

Karl Marx verlebte seine Jugend in einer Zeit, der das klassische Altertum vornehmstes Bildungsmittel und sicherer Bildungsbesitz war. Schon früh mochte ihm die Gegend, in der er aufwuchs, das Gefühl für die Größe jener vergangenen Kultur erweckt haben. Mit der Porta Nigra, den Kaiserthermen, dem Amphitheater, der Römerbrücke ließ sich in Trier, der Augusta Treverorum, die Antike noch lebendig fassen. Dieser unmittelbaren natürlichen Beziehung ist es wohl nicht zuletzt zuzuschreiben, daß Griechentum und Römertum in Marx' geistiger Entwicklung eine entscheidende Bedeutung erlangten.

Im Oktober 1830 trat Marx in das Friedrich-Wilhelms-Gymnasium ein, das er während fünf Jahren besuchte. Was die Schule dem heranwachsenden Knaben mitgegeben hat, ist schwierig festzustellen, da er sich nirgends darüber ausgesprochen hat, was ihm dieses Gymnasium bedeutete. Einige Anhaltspunkte lassen sich aus dem Charakter und dem Lehrplan der Schule gewinnen. Das Trierer Gymnasium, das sich unter der Leitung J. H. Wyttenbachs¹ eines guten Rufs erfreute, war ursprünglich ein Jesuitenkollegium gewesen. Noch zu Marx' Zeit, als längst Weltgeistliche und weltliche Lehrer an die Stelle der Jesuiten getreten waren und im ganzen ein rationalistischer Geist herrschte, ergriff der größte Teil der Absolventen das Studium der Theologie². Diesem Zweck entsprach die Ausbildung: Gepflegt wurden in erster Linie die alten Sprachen, wobei das Hauptgewicht auf Grammatik, Formenlehre und Syntax gelegt und einige Fertigkeit im Lateinsprechen erstrebt wurde. Der Lehrplan der Oberprima umfaßte im Latein: Cicero, *De oratore*; Tacitus, *Annales* und *Agricola*; Horaz, Oden und Satiren; -- im Griechischen: Plato, *Phaedo*; Thukydides, lib. I; Homer; Sophokles, *Antigone*. Lehrer war in beiden Fächern Vitus Loers, der mit mehreren Kommentaren zur Erklärung Ovids, eines Lieblingsdichters von Marx, beigetragen

¹ JOHANN HUGO WYTTENBACH (1767–1848): Er hatte Theologie studiert, aber Priesterweihe und geistliches Amt abgelehnt. 1792 traf er mehrfach mit Goethe zusammen. Als nach dem Frieden von Campoformio das linke Rheinufer an Frankreich fiel, wurde er als Anhänger der Ideen der Französischen Revolution Mitglied der Unterrichtsverwaltung und Direktor des Collège, ein Amt, das er auch unter der preußischen Regierung beibehielt. Er entfaltete eine reiche schriftstellerische Tätigkeit, speziell auf dem Gebiete der Geschichte Triers und seiner antiken Überreste. Sein rationalistischer und fortschrittlicher Geist machte tiefen Eindruck auf Marx.

Vgl. IRMSCHER, J., Karl Marx studiert Altertumswissenschaft, in: *Wissenschaftl. Zeitschr. d. Karl-Marx-Universität Leipzig, gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe*, 1953/54, S. 208.

² Festschrift zur Feier des 350jährigen Jubiläums des königlichen Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Trier, Trier 1913, S. 9, 69.

hat³. Anschauungen über die Antike vermittelten die Lektüre der deutschen Klassiker, der «*Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*» von Montesquieu, und der *Cursus Wyttenbachs* über römische Geschichte⁴. Einer Begabtenklasse gehörte Marx nicht an. In einem Brief an Engels nennt er seine Klassenkollegen despektierlich «*Bauernlummel, die sich zum Seminarium (katholischen) vorbereiten*»⁵. Auch Marx machte keine glänzenden Studien. Obwohl er unter anderem einmal für seine Kenntnisse in den alten Sprachen ausgezeichnet wurde (allerdings nur im zehnten Rang⁶), waren die Jahresnoten in der Abiturklasse in keinem Gegenstand, auch nicht in seinen Lieblingsfächern alte Sprachen, Deutsch und Geschichte, vortrefflich. Die Noten für die schriftlichen Arbeiten im Abitur, das im wesentlichen nach dem 1834 erlassenen preußischen Reglement für das Abiturientenexamen durchgeführt wurde, bewegten sich auf ähnlichem Niveau. Die Übersetzung aus den Trachinierinnen des Sophokles wurde schlecht taxiert: *nonnulla satis bene convertit*⁷. Im lateinischen Extemporale war die Bewertung nicht besser, während es vom Lateinaufsatz mit dem Titel «*An principatus Augusti merito inter feliciores rei publicae Romanae aetates numeretur?*» heißt: *et argumenti tractatione probataque in ea cognitione historiae, et latinitatis studio in universum non contemnenda scriptura*⁸. Das Gesamturteil über die Fähigkeiten in den alten Sprachen lautet dahin, daß «er die leichteren Stellen der im Gymnasium gelesenen Klassiker auch ohne Vorbereitung mit Fertigkeit und Umsicht (übersetzt und erklärt); und nach gehöriger Präparation oder vermittelt einiger Nachhilfe auch häufig die schwierigeren, besonders solche, wo die Schwierigkeit nicht sosehr in der Eigentümlichkeit der Sprache als in der Sache und dem Gedankenzusammenhange besteht. Sein Aufsatz zeigt in sachlicher Hinsicht Reichtum an Gedanken und tieferes Eindringen in den Gegenstand, ist aber häufig mit Ungehörigem überladen; in linguistischer Hinsicht beweist er viele Übung und Streben nach ächter Latinität, obgleich er noch nicht frei von grammatischen Fehlern ist. In Lateinsprechen hat er sich ziemlich befriedigende Fertigkeit erworben»⁹.

Auf die Besprechung des Inhalts dieser Arbeiten darf verzichtet werden, da in einer Primanerarbeit nicht leicht zu unterscheiden ist, was als bloß rhetorisch, was als bloß gedächtnismäßig und was als wirklich innerlich angeeignet gelten kann. Wie sehr sich Marx von den durch die Lehrer vermittelten Ansichten entfernte, sobald er zur selbständigen Erarbeitung des Stoffes übergang, lassen zwei Stellen aus dem Religionsaufsatz erkennen. Der «gött-

³ IRMSCHER, J., a. a. O., S. 208.

⁴ Der Lehrplan der Oberprima ist abgedruckt in Cornu, A., Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1954, S. 59.

⁵ KARL MARX und FRIEDRICH ENGELS, Briefwechsel, 4 Bde, Berlin 1949, zit. als Br., Bd. 4, S. 570 (17. Sept. 1878).

⁶ GRÜNBERG, C., Marx als Abiturient, in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Jg. XI, 1925, S. 427.

⁷ MEGA, Bd. 1 a, S. 176.

⁸ ebenda, S. 170.

⁹ ebenda, S. 183.

liche Plato» erscheint hier als «der größte Weise des Altertums¹⁰», während später dieses Prädikat ausschließlich Aristoteles vorbehalten bleibt. Beachtlicher ist die Umbewertung, die die hellenistischen Philosophenschulen erfahren. Im Christentum, schreibt der Abiturient, ist die Tugend nicht mehr das «finstre Zerrbild», das die stoische Philosophie von ihr malt, und die Vereinigung mit Christo gewährt eine Freudigkeit, «die der Epikuräer vergebens in seiner leichtfertigen Philosophie» zu erreichen trachtet¹¹. In der Doktor-dissertation verkörpern die nacharistotelischen Systeme die Philosophie des Selbstbewußtseins, und unter ihnen zeichnet sich Epikur durch den Ernst und die Konsequenz seines Denkens aus.

Das Wissen, das sich Marx in der Schule erwarb, wurde vertieft und ergänzt im ständigen Verkehr mit Ludwig von Westphalen. Überwog in Schule und Elternhaus der rationalistische Geist, so herrschte bei Westphalen ein völlig anderes Klima vor: Hier waren romantische Ideen heimisch. «Baron von Westphalen, ein halber Schotte von Geburt, erfüllte Marx mit Begeisterung für die romantische Schule, und während ihm der Vater Voltaire und Racine vorlas, las Westphalen Homer und Shakespeare vor. Diese blieben das ganze Leben hindurch seine Lieblingsdichter¹².» Marx erinnerte sich oft und gerne daran, daß der alte Westphalen ganze Gesänge aus Homers Epen auswendig zu rezitieren verstand. Es ist nicht zuletzt diesem Einfluß zuzuschreiben, daß die alten Sprachen das wichtigste Gut blieben, das Marx aus seiner Schulzeit mit ins Leben nahm. Dankbar gedenkt er in seinem Erstlingswerk des «teuren väterlichen Freundes»: «Möchten alle, die an der Idee zweifeln, so glücklich sein als ich, einen jugendstarken Greis zu bewundern, der jeden Fortschritt der Zeit mit dem Enthusiasmus und der Besonnenheit der Wahrheit begrüßt und mit jenem überzeugungstiefen, sonnenhellen Idealismus, der allein das wahre Wort kennt, vor dem alle Geister der Welt erscheinen, nie vor den Schlagschatten der retrograden Gespenster, vor dem oft finsternen Wolkenhimmel der Zeit zurückbebt, sondern mit göttlicher Energie und männlich sicherem Blick stets durch alle Verpuppungen hindurch das Empyreum schaute, das im Herzen der Welt brennt. Sie, mein väterlicher Freund, waren mir stets ein lebendiges argumentum ad oculos, daß der Idealismus keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ist¹³.»

Aber weder der Einfluß der Umgebung noch die Urteile der Lehrer, noch, was vom Umgang mit Westphalen bekannt ist, geben eine hinreichende Erklärung für das außergewöhnliche Interesse, das Marx während seines ganzen späteren Studiums den klassischen Fächern zuwandte. Das Antikenideal, das der ganzen Zeit ihr Gepräge gab, hat ihn unmittelbar ergriffen.

¹⁰ ebenda, S. 171.

¹¹ ebenda, S. 174.

¹² Neue Zeit, 1883, S. 441, zitiert bei CORNU, a.a.O., S. 63; vgl. auch RJASNOW, D., Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär, Wien/Berlin 1928, S. 27.

¹³ MEGA, Bd. I, S. 7.

2. Universitätsjahre

Während der Universitätsjahre nahm griechisches und römisches Dichten und Denken einen bedeutenden Platz in Marx' Studium ein. Seine Hinwendung zur Antike war zunächst, wie es der Tendenz der Zeit entsprach, romantisch gefärbt. War er im Hause Westphalens mit romantischer Poesie und Kunstauffassung vertraut geworden, so konnte er in Bonn, wo er die ersten Semester verbrachte, seiner eigenen künstlerischen Neigung freien Lauf lassen. Bonn war damals ein Zentrum der Romantik. Einer der Haupttheoretiker dieser Richtung, A. W. von Schlegel, die beherrschende Gestalt an der Universität, hielt literarische Vorlesungen; die Philosophie und die Naturwissenschaften waren von Schelling inspiriert. Daß Marx sich dieser Bewegung nicht entzog, sondern sich von ihr mitreißen ließ, bezeugen seine, wenn auch mißglückten, Versuche in der Poesie. Romantische Regungen und poetische Ambitionen haben ihn veranlaßt, neben dem juristischen Fachstudium Vorlesungen über Altertum und Kunst zu belegen. Bei F. G. Welcker¹⁴ hörte er «Mythologie der Griechen und Römer» mit vorzüglichem Fleiß und Aufmerksamkeit, bei Schlegel «Fragen über Homer» und «Elegien des Propertius»¹⁵.

Seine Dichterneigung fand reichlich Nahrung in einem Poetenbund, in dem sich einige Studenten, die von gleicher Liebe zu den schönen Wissenschaften beseelt waren, zusammenschlossen, um ihrem Vorbild Heine nachzueifern¹⁶. Neben Karl Grün und Emanuel Geibel war Marx das tätigste Mitglied. Daß dieser Kreis, seinem Ziel entsprechend, sich für die antike Kunst, den Inbegriff der Schönheit, begeisterte, dürfte als sicher behauptet werden, auch wenn man nicht darum wüßte, daß Geibel sich vorzugsweise mit den griechischen Tragikern beschäftigte und bald den Entschluß faßte, die Theologie aufzugeben und klassische Philologie zu studieren¹⁷. Außerdem standen die Bonner «Poeten» in einem regen Briefwechsel mit einer Vereinigung gleichen Charakters in Göttingen¹⁸. Deren Leiter, der spätere Ästhetiker Moritz Carrière, entwirft in seinen Lebenserinnerungen ein anschauliches Bild von den Wunschträumen, die man in diesen Bünden hegte. Ein in deutschem Geist und Gemüt wiedergeborenes Griechentum sollte verkündet werden. In einer neuen Religion sollten das Sinnenfreudige des Hellenentums und die Ethik des Christentums vereinigt werden. Mit der Verherrlichung des Altertums verband sich eine romantische Sehnsucht nach dem Heidentum: «In

¹⁴ FRIEDRICH GOTTLIEB WELCKER (1784–1868); er hatte die Bonner Universitätsbibliothek reorganisiert und das akademische Kunstmuseum geschaffen. Von den Vorlesungen lagen ihm jene über Mythologie am nächsten. 1824 veröffentlichte er seine Ideen über Aischylos' «Gefesselten Prometheus» und die Reste der Trilogie. Vgl. KERULÉ, R., Das Leben F. G. Welckers, Leipzig 1880, S. 157ff.

¹⁵ MEGA, Bd. 1a, S. 194.

¹⁶ Vgl. KUX, E., Marx und Heine, in NZZ, Nr. 399, 12. Februar 1956, Blatt 4.

¹⁷ Sein Hellenentum konnte er 1838 mit einer Reise nach Athen krönen. Vgl. LITZMANN, C., Emanuel Geibel, Berlin, S. 35f., 42.

¹⁸ DIEHL, W., Moritz Carrières Lebenserinnerungen 1817–1847, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, Bd. 10, 1914, S. 167.

einem neuen Heidentum sollte die Menschheit Glück und Frieden finden, sollte die Volksfreiheit wie im Altertum blühen¹⁹. „Propheten dieser neuen Zeit waren Goethe und Heine.

Über die Studienjahre in Berlin stammt der einzige einigermaßen ausführliche Bericht von Marx selbst. Am 10. November 1837 schrieb er seinem Vater einen Rechenschaftsbrief in einem jener Lebensmomente, „die wie Grenzmarken vor eine abgeschlossene Zeit sich hinstellen, aber zugleich auf eine neue Richtung mit Bestimmtheit hinweisen“²⁰. Die neue Richtung war die Hegelsche Philosophie, mit der sich Marx nun eingehend auseinanderzusetzen begann. Dennoch verurteilte er das einmal Durchlebte nicht, sondern „es sollte in der Empfindung den Platz wiedergewinnen, den es für das Handeln verloren“²¹.

Mit Geibel und Carrière erhielt er Zugang zu den ästhetischen Salons, wo er Varnhagen von Ense, Chamisso und Bettina von Arnim kennenlernte²². Der poetische Enthusiasmus steigerte sich unter dem Einfluß dieser Bekanntschaften der ersten Berliner Zeit zu einem romantischen Sturm und Drang und ästhetischen Geniekult, der gekennzeichnet war durch eine scharfe Ablehnung Hegels und einen radikalen Fichteanischen Zug. Hegels Verherrlichung der bestehenden Zustände, seiner die Wirklichkeit verfälschenden Systematik, seiner Fassung der Idee als der bestimmenden Realität, seiner Dunkelheit und seinem Mystizismus und dem Nihilismus der Dialektik, die in ihrer Synthese alles und nichts vereint²³, stellte Marx den Angriff gegen das Bestehende, den Stolz des Menschen, das enthusiastische Denken, das Gotteskämpfertum entgegen²⁴. Diese Haltung erfuhr zwar bald eine andere philosophische Begründung, aber der in ihr enthaltene Gedanke des prometheischen Menschentums wurde dadurch nicht aufgehoben, sondern vertieft.

Zur gleichen Zeit erwarb sich Marx ein ausgedehntes Wissen über die Antike. Er las nicht nur alles Neueste der Literatur, sondern machte sich auch ausführlich mit den Werken bekannt, die das klassische Griechenbild und die klassische Ästhetik begründet hatten: Er exzerpierte Lessings „Laokoon“, Solgers „Erwin“, Winckelmanns Kunstgeschichte. Doch ließ er es bei der indirekten Aufnahme nicht bewenden; sein reger Geist verlangte nach unmittelbarer Erfahrung. Er übersetzte daher die Germania des Tacitus, teilweise die Rhetorik des Aristoteles, womit die ununterbrochene, das ganze Leben dauernde Zwiesprache mit diesem Denker begann, und die Libri tristium des Ovid²⁵. Die Libri tristium scheinen seiner Gemütsverfassung besonders gut entsprochen zu haben; denn er versuchte die erste Elegie in

¹⁹ DIEHL, W., a. a. O., S. 158.

²⁰ MEGA, Bd. 1 a, S. 213.

²¹ ebenda, S. 214.

²² KARL MARX, Chronik seines Lebens, Moskau 1934, S. 6.

²³ Vgl. dazu die Epigramme gegen Hegel, MEGA, Bd. 1 a, S. 41 f.; ferner das Romanfragment „Skorpion und Felix“, MEGA, Bd. 1 a, S. 86, wo Hegels Dialektik als heilige Dreieinigkeit des Nichts entlarvt wird (bevor Feuerbach in den Hallischen Jahrbüchern eine ähnliche Kritik veröffentlichte). Zur Abhängigkeit der Hegelkritik von Heine vgl. KUX, E., a. a. O.

²⁴ Z. B. im Gedicht „Menschenstolz“, MEGA, Bd. 1 a, S. 48–50.

²⁵ MEGA, Bd. 1 a, S. 218 f.

freier Übersetzung und in Reimen zu gestalten und führte einige Distichen in seinem von Heine inspirierten komischen Roman «Skorpion und Felix» an²⁶.

In diesem Zusammenhange darf die intensive Beschäftigung mit dem römischen Recht nicht außer acht gelassen werden. Marx übersetzte große Teile aus dem Corpus iuris, um sie in seinem «trichotomischen», nach dem Vorbild Fichtes konstruierten Rechtssystem zu verwenden²⁷. Die Einsicht, daß er in seinem Opus dem System zuliebe «die römischen Vorstellungen auf das barbarischste mißbraucht» habe, war zum Teil die Ursache, daß er sich der Hegelschen Philosophie in die Arme warf.

Der Übergang zu Hegel entsprang einer weltanschaulichen Krise, die im wesentlichen auch ästhetisch bedingt war. Marx sah seine Unfähigkeit zu wahren dichterischen Schaffen ein. Die Kollision zwischen der poetischen Begeisterung und den schwerwiegenden Fragen des Lebens in epigonalen Zeit, der «Gegensatz des Wirklichen und des Sollenden, der dem Idealismus eigen», zwangen Marx, eine ihm «verhaßte Ansicht» zum Idol zu machen, da es ihm nicht glückte, aus eigener Kraft dem quälenden Dualismus ein Ende zu bereiten und die Weltanschauung aufzubauen, die ihn befriedigen konnte. «Der Schlag war im Beginn zerschmetternd.» Die physische und psychische Überanstrengung zerstörte seine Gesundheit. Mit der ihm vom Arzt empfohlenen Übersiedlung nach Stralau fühlte er eine Epoche in seinem Leben abgeschlossen. «Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden.» Der Dialog «Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie», in dem er nochmals den Versuch machte, Prosa und Poesie, Sein und Sollen im Sinne Goethes und des jungen Schelling zu vereinigen, wurde eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert, und besiegelte als solche die Wende. «Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems.» Während seines Unwohlseins lernte er Hegel und die meisten seiner Schüler von Anfang bis Ende kennen. Zur Vervollständigung seiner neuen Anschauungen trat er in Stralau einem Doktorklub bei, dem namhafte Hegelianer angehörten und dessen Zusammenkünfte für ihn in seinen letzten Semestern wichtiger waren als die Universität, auf der er denn auch zuletzt nur noch eine Vorlesung von Geppert über den «Ion» des Euripides belegte²⁸. Die bedeutendsten Mitglieder des Klubs waren die Brüder Bruno und Edgar Bauer, Rutenberg, Fr. Köppen, H. G. Hotho²⁹. Hier empfing Marx die Anregung zu seiner Dissertation: «Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie», deren Entstehungsgeschichte, Inhalt und Bedeutung in der Folge ausführlich behandelt werden sollen.

Neben der griechischen Philosophie nahm die Abklärung und Neubestimmung des Verhältnisses zur klassischen Kunst in den Diskussionen des Klubs

²⁶ ebenda, S. 17–25, 80.

²⁷ ebenda, S. 213–221. Zitate aus dem erwähnten Brief an den Vater werden in der Folge nicht mehr gesondert angemerkt.

²⁸ ebenda, S. 248.

²⁹ KARL MARX, Chronik seines Lebens, S. 4f.

einen wesentlichen Platz ein. Daß Fragen der Ästhetik im Vordergrund standen, erstaunt nicht bei einer Generation, die noch unmittelbar unter dem Eindruck der deutschen Klassik und Romantik lebte. Für die akademische Jugend Berlins bildete Hegels Ästhetik die Grundlage jeder Auseinandersetzung auf dem Gebiete der Kunst. Als Forum für solche Dispute plante Marx eine Zeitschrift für Theaterkritik, der «sämtliche ästhetischen Berühmtheiten der Hegelschen Schule» ihre Mitwirkung zusagten³⁰. Hegel hatte in seinen ästhetischen Vorlesungen, die Hotho edierte, das Griechentum kanonisiert: Die griechische Kunst war ihm die historische Verwirklichung des Klassischen, die Vollendung des Reichs der Schönheit. «Schöneres kann nichts sein und werden»³¹. Demgegenüber betrachtete er die moderne bürgerliche Gesellschaft als einen zur Entwicklung der Kunst ungeeigneten Nährboden. Verglichen mit der griechischen Poesie war die Moderne das Zeitalter der Prosa. Diese Klassifizierung ließ zwei Möglichkeiten offen: Man konnte sich entweder damit abfinden, daß die Gegenwartsverhältnisse der Kunst hinderlich seien, oder man konnte eine Änderung dieser Verhältnisse erstreben, um eine neue Blüte der Kunst herbeizuführen. Zur zweiten Auffassung bekannten sich die radikaleren Junghegelianer, unter ihnen Marx. Am Anfang jener Verwirklichung der Philosophie, die dann zur politischen Aktion wird, steht ein ästhetischer Radikalismus. Die Parteinahme für das Griechentum gewann, wie zur Zeit Schillers, wieder einen revolutionären Aspekt, weil sie sich gegen die Neuschätzung der christlichen Kunst wandte, die die späte, reaktionär gewordene Romantik vornahm. Die Bedeutung der Antithese Griechentum/Christentum bei Marx rechtfertigt eine besondere Darstellung.

3. Die Antike als Bildungsbesitz

Schule und Universität, die weitgehend den neuhumanistischen Idealen verpflichtet waren, vermittelten Marx eine umfassende klassische Bildung, die er durch eigenes Streben vervollkommnete. Die unmittelbare Frucht seiner Studien war die Dissertation. Sie blieb das einzige Werk, in dem er sich fast ausschließlich mit einem antiken Stoff befaßte: Politische und philosophische Beschäftigungen nahmen ihn bald derart in Anspruch, daß ihm für philologische Untersuchungen die Zeit mangelte und er gezwungen war, selbst vom Druck seiner Dissertation abzusehen³². Aber infolge der Vollständigkeit und Gründlichkeit, mit der während der Studienzeit die Aneignung geschehen war, vermochte die antike Gedankenwelt auf ihn zeitlebens eine nachhaltige Wirkung zu entfalten: Sie wurde ihm zum Bildungsbesitz, den er, wo immer sich Gelegenheit bot, zu nutzen wußte.

Was lag näher, als bei der Verteidigung der Freiheitsrechte des Menschen gegen den absolutistischen Zwang, auf die griechischen und römischen Historiker zurückzugreifen³³? Wie vielen seiner Zeitgenossen hat ihm das

³⁰ MEGA, Bd. 1a, S. 210f., 220.

³¹ HEGEL, Werke, Bd. 13, S. 121.

³² MEGA, Bd. 1a, S. 327.

³³ MEGA, Bd. 1, S. 173, 229, auch 561ff.

humanistische Gymnasium am Beispiel antiker Autoren das Wesen wahrer republikanischer Freiheit vor Augen geführt, so daß er nun den «hochweisen Bureau Männern» vorwerfen konnte, sie hätten wie der persische Satrap in Herodots Bericht nur versucht, was Knecht sein heiße, während sie von der Freiheit nicht wüßten, ob sie süß sei oder nicht.

In seine wirtschafts- und dogmenhistorischen Studien bezog Marx die Antike in großem Umfange mit ein. Sie lieferte ihm das Anschauungsmaterial für wichtige Vorgänge und Erscheinungen in der vorkapitalistischen Welt; denn die antiken Autoren schilderten in plastischer Weise die zu ihrer Zeit herrschenden ökonomischen Kategorien und deren soziale Folgen. Das Studium der Quellen unterbaute er durch eine ausgedehnte Lektüre der einschlägigen neueren Literatur: Er exzerpierte und kommentierte ausführlich Boeckh, Sismondi, Dureau de la Malle, Mommsen, Niebuhr und andere³⁴. Ihre Verwertung fanden die Auszüge aus alten und modernen Schriften besonders bei der Erforschung der Genesis und des Wesens des Geldes³⁵. Dabei benützte Marx die alten Schriftsteller nicht nur als Belege, sondern er setzte sich zugleich mit ihren theoretischen Ansichten auseinander: Gegen Aristoteles etwa suchte er den Nachweis zu erbringen, daß das Geld nicht durch Konvention (*νόμος*) geschaffen werde, sondern aus dem Austausch und im Austausch naturwüchsig (*φύσει*) entstehe³⁶. Die Darstellung der wirtschaftlichen Basis der antiken Kultur wird später im Zusammenhang erörtert werden.

Naturgemäß war es vor allem die römische Wirtschaftsgeschichte, die er aufmerksam verfolgte, da sie von den Fachwissenschaftlern besser durchforscht war als die griechische. Die große Beachtung, die er der römischen Geschichte schenkte, hat aber noch einen andern Grund: Die Römer waren für ihn das politische Volk par excellence. Wiederholt flüchtete er sich aus des Tages Mühen in die Betrachtung der römischen Geschichte, um aus den Bürgerkriegen zwischen Patriziern und Plebejern, zwischen Gläubigern und Schuldnern für die Theorie der Klassenkämpfe Bestätigung und Belehrung zu finden. Bei Appian, den er im griechischen Originaltext las, lernte er Spartacus «als den famossten Kerl, den die ganze antike Geschichte aufzuweisen hat», als den «real representative des antiken Proletariats» kennen³⁷. Doch war ihm die politische Geschichte nicht nur um ihrer selbst willen wichtig: Sie lieferte ihm auch den Beweis dafür, daß die Produktionsverhältnisse den Ausschlag gaben. Früh schon betonte er, daß die Entwicklung des großen Grundeigentums die «Geheimgeschichte» Roms sei³⁸. Dieser Zusammen-

³⁴ Vgl. die Exzerpte in MEGA, Bd. 3, S. 416; Bd. 6, S. 602ff.; in den Grundrissen werden erwähnt die Exzerpte aus DUREAU DE LA MALLE: *Economie politique des Romains*; GARNIER: *Histoire de la monnaie depuis les temps de la plus haute antiquité jusqu'au règne de Charlemagne*; NIEBUHR, *Römische Geschichte*; von den Quellen: Aristoteles, *Eth. Nic. und Pol.*; Xenophon, *de vect.*

³⁵ Vgl. Grundrisse, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1949, zit. als *Kritik*, und *Das Kapital*, *Kritik der politischen Ökonomie*, 3 Bde, Berlin 1951, zit. als *Kapital* ps.

³⁶ Vgl. Grundrisse, S. 83 und ps.

³⁷ Br., Bd. 3, S. 19; auch *Kapital*, Bd. 1, S. 766.

³⁸ Vgl. etwa MEGA, Bd. 5, S. 13; Br., Bd. 2, S. 105.

hang schien ihm so bedeutsam, daß er sich mit dem Plan trug, den Untergang der Gracchen in einer Tragödie darzustellen³⁹.

Marx' Verhältnis zur griechischen Kunst und Literatur war so ausgeprägt, daß ihm eine eingehende Darstellung gewidmet wird. Hier sei nur auf die Verehrung hingewiesen, die er zeitlebens dem Tragiker Aischylos bezeugte. Aischylos hatte dem Prometheus jene Form gegeben, in der er zur Chiffrefigur⁴⁰ für Marx und das ganze 19. Jahrhundert wurde. Darauf ist es wohl zurückzuführen, daß Marx Aischylos neben Shakespeare für das größte dramatische Genie hielt und, wie W. Liebknecht und P. Lafargue in ihren Erinnerungen berichten, seine Tragödien bis ins hohe Alter immer wieder im Urtext las⁴¹.

³⁹ Erinnerungen an Karl Marx, Berlin 1953, S. 163.

⁴⁰ Vgl. Fr. HEERS Einleitung zu seiner Hegelauswahl, Hamburg 1955, S. 45.

⁴¹ Erinnerungen an Karl Marx, S. 117, 153.

Drittes Kapitel

Die Entstehung der Dissertation

1. Die nachhegelianische Zeit

Die folgende Schilderung des Rahmens, in dem Marx' Dissertation entstanden ist, erhebt nicht den Anspruch, die Probleme des Zeitbewußtseins und der geistigen Situation nach Hegel vollständig wiederzugeben, sondern sie beschränkt sich darauf, jene Punkte aufzuzeigen, die Marx veranlaßt haben, sein Studium den nacharistotelischen Philosophien zu widmen¹.

Die geistige Sphäre des Nachhegelianismus, in der der junge Marx lebte, hatte zunächst epigonalen Charakter. Rudolf Haym beschreibt aus eigener Erinnerung jene Epoche, da «die ganze Wissenschaft von der reichbesetzten Tafel der Hegelschen Weisheit zehrte», da man «entweder ein Hegelianer oder ein Barbar und Idiot» war. «Diese Zeit muß man sich zurückrufen, um zu wissen, was es mit der wirklichen Herrschaft und Geltung eines philosophischen Systems auf sich hat. Jenes Pathos und jene Überzeugtheit der Hegelianer vom Jahre 1830 muß man sich vergegenwärtigen, welche im vollen und bitteren Ernste die Frage ventilierten, was wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden werde, nachdem doch in der Hegelschen Philosophie der Weltgeist an sein Ziel, an das Wissen seiner selbst hindurch gedrungen sei².» Die Folge dieses umfassenden Systems war zunächst ein Gefühl der Leere, der Ratlosigkeit, der Resignation, die die Althegeleaner offen zugestanden. Nach dieser letzten großen universellen Erscheinung auf geistigem Gebiete schien nichts anderes mehr möglich, als ein allgemeiner «Schiffbruch des Geistes und des Glaubens an den Geist überhaupt³». Denn Hegels Beschluß der Geschichte der Philosophie, wie der Schluß der Phänomenologie, der Logik und der Enzyklopädie war kein zufälliges Bis-hierher-gekommen-Sein, sondern ein Am-Ziel- und deshalb ein Resultat-Sein. Wenn aber die Philosophie an sich schon die Versöhnung des Verderbens ist und anfängt mit dem Untergang einer reellen Welt⁴, was war dann nach einer totalen Philosophie, wie es die Hegelsche war, von der Zukunft noch zu erwarten? Als Ausweg schien nur noch die Geschichtsschreibung der Philosophie offenzubleiben und die leise Hoffnung auf eine spätere Renaissance der Philosophie.

¹ Das Junghegelianertum behandeln: LÖWITZ, K., Von Hegel zu Nietzsche, Zürich/Wien 1941; CORNU, A., Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1954; MAYER, G., Friedrich Engels, Den Haag 1934; KOIGEN, D., Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland, Diss. Bern, 1901; HOOK, S., From Hegel to Marx, London 1934; POPITZ, H., Der entfremdete Mensch, Basel 1953.

² HAYM, R., Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, S. 4.

³ ebenda, S. 5.

⁴ HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 82f.

Dieser die Tatkraft lähmenden Stimmung stellten sich die Junghegelianer entgegen. Sie strebten danach, aus der epigonalen Befangenheit loszukommen. Doch zeigt gerade die Art und Weise, in der sie über Hegel hinaus-schritten, wie schwierig es war, sich der Herrschaft der *Idola theatri* zu entziehen. Indem sie sich polemisch gegen Hegel wandten, benutzten sie fast ausschließlich dessen Terminologie und Gedankengänge. Nichtsdestoweniger hat diese Generation eine folgenschwere Bedeutung erlangt. Sie war von einem epochalen Bewußtsein besetzt, wie es sich in ähnlicher Weise zur Zeit der Französischen Revolution geäußert hatte und dessen Auswirkung die großen idealistischen Systeme waren. Aber dieselbe Geisteshaltung hatte jetzt einen anderen Inhalt und ein anderes Ziel. Sie war wesentlich bestimmt durch die gewaltige Änderung, die in der Wirtschaft vor sich gegangen war. Seit den dreißiger Jahren begann mit den Fabriken und Börsen, den Eisenbahnen und Zeitungen die unstete Hast und das wagemutige Selbstgefühl der modernen Volkswirtschaft die immer noch kleinstädtischen Gewohnheiten der Mehrheit des Volkes zu verdrängen. Die Jugend, die mit Klassik und Romantik brach, löste damit zugleich die Lebensansicht auf, die sich seit dem 15. Jahrhundert ausgebildet hatte. Eine neue Betrachtung der Welt entstand und entfaltete ihre Wirkung. Es war nicht nötig, daß der einzelne selbständig von den Schriften und Bewegungen, in denen ein neuer Geist gegen den alten stand, Kenntnis nahm, denn durch Hunderte von Kanälen seines Bildungserlebnisses floß ihm die Geistigkeit zu, die sich zum unabweisbaren Drange verdichtete, von der bloßen Theorie zur Tat überzugehen. Die neuen Vorstellungen wurden Gemeinschaftserlebnis und hatten als solche etwas Ansteckendes. Die Jungen dünkten sich ebenso als Vollender und Vollstrecker einer alten wie als Beginner einer neuen Epoche. Während Hegel die resignierte Stimmung der Restaurationszeit nicht anspornen konnte, aus der eigenen Philosophie umstürzende Konsequenzen für die Praxis zu ziehen, war der Jugend aus den Ereignissen der Julitage frische Spannkraft gewachsen. Ein empfindliches Freiheitsbedürfnis erfüllte sie und ließ sie in Opposition gegen alle Autorität treten. Ihr Blick richtete sich wieder nach Paris. Aber während der Kultus der Ideen von 1789 sich zur Hauptsache nur auf einen kleinen Kreis der deutschen Gelehrtenwelt beschränkt hatte, wurde er nun durch die Publizistik in die breiten Massen der Mittelstände hineingetragen.

Der Schwung dieser Ideen stieß zunächst gegen den Anspruch der Hegelschen Philosophie, die Bewegung des Geistes zum Abschluß gebracht zu haben. Der Angriff gründete sich auf Hegel selbst, der immer wieder betont hatte, daß der reelle Lebensgehalt einer Epoche über die engen Grenzen des Systems hinauswachsen und es auf diese Weise zertrümmern. Jede Philosophie sei nichts anderes als ihre Zeit in Gedanken gefaßt, und töricht sei es zu wählen, sie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus⁵. Den Junghegelianern erwies sich jetzt die Lehre des Meisters, daß auch Begriffssysteme der Veränderung unterliegen, an seiner eigenen Philosophie. Auf den grundlegenden

⁵ HEGEL, Rechtsphil., S. 16.

Widerspruch zwischen dem Konservativismus des Systems und der revolutionären dialektischen Methode hatte schon Gans aufmerksam gemacht und es für unlogisch und vergeblich erklärt, den Lauf der Dialektik aufzuhalten, um einen gegenwärtigen Zustand zu rechtfertigen. Während das System auf seinem historischen Standort verharrte, trieb die Dialektik weiter und führte notwendig über diesen Standort hinaus. Daß Hegel der Höhepunkt in der Entwicklung des menschlichen Geistes sei, bezweifelten die Junghegelianer nicht, aber sie weigerten sich, seine Philosophie als das erreichte Absolute anzuerkennen. 1839 stellte Feuerbach in den «Hallischen Jahrbüchern» fest, daß Hegel unmöglich als einzelner Mensch *die* Philosophie schlechthin habe aufstellen können; denn das wäre der Inkarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in einer Individualität gleichgekommen und hätte die gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Prinzipien der Wirklichkeit, ja den Untergang der Welt bedeutet. Aus der absoluten Unverträglichkeit von Inkarnation und Historie folgte er die Unausweichlichkeit der Überwindung von Hegels Philosophie. «Wenn die Hegelsche Philosophie die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie wäre, so müßte der Stillstand der Vernunft in der Hegelschen Philosophie den Stillstand der Zeit notwendig zur Folge haben, denn wenn die Zeit nach wie vor ihren traurigen Gang fortginge, so würde die Hegelsche Philosophie unausbleiblich um das Prädikat ihrer Absolutheit kommen.» Das Gericht der Geschichte wird auch über Hegel sein Urteil fällen⁶.

Die bloße Konstatierung der grundsätzlichen Zeitgebundenheit Hegels konnte die junge Generation in jener Zeit impulsiver geistiger Kämpfe nicht befriedigen. Im Bewußtsein der Notwendigkeit eines neuen Anfangs suchten sie von dem historischen Hegel, der im Widerspruch zu dem Geist der nie stillestehenden Dialektik seine Lehre den in der Restaurationszeit herrschenden Prinzipien angepaßt hatte, dadurch loszukommen, daß sie den eigentlichen Kern seiner Philosophie in der Unbegrenztheit des dialektischen Prozesses aufwiesen und damit die Berechtigung zur Kritik und Opposition auf allen Gebieten darlegten. In diesem Sinne wirkten seit 1838 die «Hallischen Jahrbücher» Ruges und Echtermeyers. Sie waren das Sammelbecken für alle Bestrebungen, die in der Theorie wie in der Praxis die Befreiung des Selbstbewußtseins von dem überspannten Autoritätsbegriff der überpersönlichen Mächte propagierten. Der Glaube wurde wieder lebendig, daß das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen in Religion und Politik Wirklichkeit werden könne. Von hier aus ist der Kult des Selbstbewußtseins zu verstehen, wie er sich in Marx' Dissertation niedergeschlagen hat. Im Gegensatz zu Hegel, der die innige Verbundenheit von Denken und Sein, von Geist und Umwelt als Grundprinzip aufgestellt und gezeigt hatte, wie aus dem Wesen der Dinge selbst die dialektische Entwicklung entsteht, legten die Junghegelianer auf Fichte zurückgreifend dar, wie das allgemeine Selbstbewußtsein sich nach Art des Fichteschen Ich durch stete Entgegensetzung zur Umwelt entwickelt. Und diese Entwicklung war nach ihrer Meinung durch die Kritik der irratio-

⁶ FEUERBACH, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Werke, Bd. 2, S. 190 f.

nen Elemente in den bestehenden Zuständen zu bewerkstelligen, insbesondere durch die Kritik der christlichen Religion und des preußischen Staates, die das Haupthemmnis für das weitere Fortschreiten des Selbstbewußtseins bildeten. Die Kritik wurde für sie zur politischen Waffe, und ihre Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Geistes liegt denn auch letzten Endes mehr auf politischem als auf philosophischem Gebiet. Philosophisch bedeutsam aber war, daß sie das System Hegels, das widerstrebende Elemente versöhnen wollte, wieder in seine Bestandteile auseinanderwarfen. Hatte Hegel das Freiheitsstreben des einzelnen Subjekts mit dem substantiellen Staatswillen, die Philosophie mit der Religion, die Antike mit dem Christentum versöhnt, so sonderten die Jungen diese Gegensatzpaare wieder voneinander und radikalisierten sie zugleich. Sie betonten die Freiheit des Selbstbewußtseins gegenüber dem staatlichen Druck, sie befreiten die Philosophie aus den Fesseln der Religion und ergriffen damit Partei für den griechischen Genius und gegen das Christentum.

Die Kritik begann auf religiösem Boden. Denn die akademische Jugend begriff sogleich, daß der Angriff gegen die preußische Staatsreligion auf der Basis der preußischen Staatsphilosophie der leichteste Weg war, die existierende Ordnung zu bekämpfen. Sie untergruben die Position des Hegelianismus, der Philosophie eines Staates, dessen Kontrolle seit 1840 in die Hände extremer Reaktionäre fiel, die sich in zunehmendem Maße vor der Aktivität der Mittelklassen fürchteten⁷. Ohne es zu ahnen, nahmen die Junghegelianer die Kritik wieder auf, die Hegel in seinen Jugendschriften an der Positivität des Christentums geübt hatte. Hegels leitender Gesichtspunkt für die Auslegung der christlichen Religion war damals die Frage nach möglicher Wiederherstellung der Totalität des in sich entzweiten Lebens gewesen. An der Verurteilung der Positivität hielt er auch später fest, wie aus der Art der Einordnung des Christentums in das System ersichtlich ist. Sein Ziel blieb die grundsätzliche Aufhebung der Positivität durch die philosophische Umwandlung der christlichen Religion. Er erhob deshalb die Religion aus der Form des Gefühls und der Vorstellung in die des Begriffs, mit andern Worten: er formte den Tod Gottes in einen «spekulativen Karfreitag» um⁸ und vollzog damit jene Ineinssetzung von Philosophie und Religion, wie er sie bei den Kirchenvätern bewunderte. Aber durch seine Versöhnung unterstellte er die Religion nicht mehr bedingungslos der Autorität von Offenbarung und Kirche, sondern er rechtfertigte das Christentum, indem er es souverän den Regeln philosophischer Spekulation unterwarf. Daß diese scheinbar positive Rechtfertigung des Christentums zugleich dessen Kritik enthielt, erkannten die Junghegelianer bald. An die Zweideutigkeit der Hegelschen Ausdrucksweise knüpften sie ihre eigene Religionskritik an. Den ersten Anstoß gab D. F. Strauß mit seinem «Leben Jesu» (1835), in dem er die religiöse Vor-

⁷ Vgl. ENGELS, F., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in Karl Marx und Friedrich Engels, *Ausgewählte Schriften* in zwei Bänden, Moskau 1950, zit. als *Auswahl*, Bd. 2, S. 341: «Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt ein politischer Kampf.»

⁸ HEGEL, Werke, Bd. 1, S. 433.

stellung auf einen frei geschaffenen Mythos zurückführte und die Frage aufwarf, was sich von der religiösen und philosophischen Bedeutung des Christentums noch halten lasse, nachdem erwiesen sei, daß die sich widersprechende evangelische Geschichte keine historische Wahrheit beanspruchen könne. Br. Bauer verglich die Evangelisten mit Homer und Hesiod, die nach Herodot den Griechen ihre Götter gemacht hätten. Die Evangelien seien Produkte individueller Autoren, und sie unterlägen der Kritik wie andere literarische Erzeugnisse⁹. Feuerbach entkräftete den Absolutheitsanspruch des Christentums dadurch, daß er es als Gegensatz zur Antike begriff; als Gegensatz aber konnte es nicht absolut sein. Das Christentum sei deshalb zu entthronen, da es sämtlichen Tatbeständen der modernen Welt zuwiderlaufe. Hegel habe recht, wenn er mit Vernunft widerlege, was all die frommen Heuchler selbst vermittels ihres Lebens widerlegten¹⁰.

Marx nahm an der Destruktion der christlichen Religion, die die Junghegelianer in einer sich ungewöhnlich überstürzenden Entwicklung, von Standpunkt zu Standpunkt forteilend, mit immer schärferem Radikalismus durchführten, lebhaften Anteil. Anfangs 1840 arbeitete er an einer gegen K. P. Fischers «Idee der Gottheit» gerichteten Farce mit dem Titel «Fischer vapulans¹¹». Im selben Jahr plante er eine Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie¹² und des Hermesianismus¹³. All diese Pläne entstanden in engster Verbindung mit Br. Bauer, auf dessen Bibelkritik hier näher einzugehen ist.

Bauer war in seinem Übergang vom Rechtshegelianertum zum ungehemmten Radikalismus, der um 1840 seinen Abschluß fand¹⁴, zur Einsicht gelangt, daß die Religion zu einem Hindernis in der Heraufbildung des allgemeinen Selbstbewußtseins geworden sei: Sie versklave den Menschen, indem sie die Gesetze der wirklichen vernünftigen Welt verkehre, die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins diesem entfremde und sie ihm als eine fremde himmlische Macht oder als eine fremde beschränkte Geschichte zur Vorstellung bringe¹⁵. Es ist deshalb die Aufgabe der Kritik, dieses wesentlichen Instrumentes des menschlichen Fortschrittes, den Menschen von der christlichen Religion zu befreien. Die historische Berechtigung zu dieser Forderung zog er aus der Entstehungsgeschichte des Christentums. Die Zeit der ausgehenden hellenischen Antike mußte dabei in den Vordergrund des Interesses rücken, da in ihr der Boden für die neue Religion vorbereitet wurde. Schon in seinem zweibändigen Werk über «Die Religion des Alten Testaments» bezog er Stellung gegen die Ansicht von der kontinuierlichen Evolution des Christentums aus

⁹ BAUER, Br., *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich und Winterthur 1842, S. 98f.

¹⁰ FEUERBACH, *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, Werke, Bd. 1, S. 93.

¹¹ MEGA, Bd. 1 a, S. 237.

¹² ebenda, S. 239.

¹³ ebenda, S. 245.

¹⁴ BARNIKOL, E., «Das entdeckte Christentum» im Vormärz, Jena 1927, S. 4.

¹⁵ BAUER, Br., *Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens aus beurteilt*, Leipzig, 1842, S. 61, zitiert bei CORNU, a.a.O., S. 146.

dem Judentum, und wertete Altes und Neues Testament als zwei verschiedene Stufen der Offenbarung. Ins Christentum seien als notwendige Voraussetzungen gerade jene Momente der griechischen und römischen Religion aufgenommen worden, in denen diese über dem Hebraismus stünden¹⁶. Wie Hegel idealisierte er das griechische Dasein, wo die göttliche Objektivität zur schönen geworden sei und das endliche Selbstbewußtsein sich gegenüber der Gottheit in freier Weise verhalten habe. «Mit dem gesetzlichen Widerspruch des hebräischen Lebens verglichen stand die griechische Sittlichkeit höher¹⁷.» Bauer brachte damit die Evangelien weniger in Beziehung zum Judentum als zu den Weltanschauungen der hellenistischen Zeit. Die Ausbreitung des Christentums wurde möglich, als sich im Zerfall der politischen Freiheit der antiken Polis eine neue Geisteshaltung herausbildete. Infolge der Unterdrückung durch die römische Herrschaft und des allgemeinen geistigen und sittlichen Niederganges zog sich der Einzelne auf sich selbst zurück, um seine innere Freiheit zu wahren. So entstanden die Philosophien des Selbstbewußtseins, die im Angriff gegen die übermächtige Substanz die Eigenständigkeit des einzelnen Subjekts betonten. In den Philosophenschulen Griechenlands und bei deren römischen Jüngern war die Quelle der evangelischen Moral und Seelenstimmung zu suchen, denn Bauer zweifelte nicht daran, «daß die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte auch ihre philosophische Grundlage habe, nämlich an der Philosophie des Selbstbewußtseins»¹⁸. Die Evangelien wurden grundsätzlich den spätantiken Richtungen gleichgesetzt. Daraus ließ sich folgern, daß auch das Christentum, dem Hegel absoluten Wert beimaß, nur eine zeitbedingte, vorübergehende Form des allgemeinen Selbstbewußtseins sei, von der die Menschheit sich nun zu befreien habe, um zum wahren Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen. Denn die gleiche Religion, die einst die antike Welt umgeformt hatte, indem sie die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit als solcher begründete, ist dadurch, daß sie den Menschen zum Objekt des von ihm geschaffenen Gottes macht und am dogmatischen Glauben festhält, ein Hemmnis für die weitere Entwicklung des allgemeinen Selbstbewußtseins geworden. Den Systemen der Stoiker, der Epikureer und Skeptiker kam in Bauers Überlegung eine beträchtliche Bedeutung zu. Während Hegel die Doktrinen der Stoa und Epikurs als einseitigen Dogmatismus und die Skepsis als dessen notwendige Ergänzung einschätzte und ihre Flucht in die Intellektualität als «vollkommenes Unglück, Entzweiung der Welt in sich» empfand¹⁹, unterstrich Bauer ihre Wichtigkeit für die Analyse der Gegenwart. Gerade die Tatsache, daß sie alle ein Ideal der Wirklichkeit gegenüberstellten, hielt er für ein wesentliches Moment des Selbstbewußtseins, das sich dialektisch durch stetige Kritik der Wirklichkeit entwickelt. Mit der positiven Bewertung der Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit war ein schwacher Punkt in Hegels Philosophie getroffen,

¹⁶ BAUER, B., *Die Religion des Alten Testaments*, Berlin 1838, Bd. 1, S. LXVI.

¹⁷ BAUER, a. a. O., S. LXX.

¹⁸ BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, 1841/42, Bd. 1, S. XV.

¹⁹ HEGEL, *Werke*, Bd. 18, S. 585.

der ihre scheinbare Stärke ausmachte: Der Doppelkultus des Wirklichen und des Begrifflichen, der sich mit bewunderungswürdiger Zweideutigkeit durch das ganze System hindurchzieht. Hier eröffnete sich eine Möglichkeit des Fortkommens über Hegel hinaus, die Marx in seiner Dissertation aufgriff: Die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, wendet sich gegen die erscheinende Welt²⁰.

Bauers Bibelkritik erweckte den Eindruck, es stehe eine Aufklärungsperiode bevor, wie die Geschichte bisher noch keine gezeitigt habe. Die Hochschätzung der großen Geister der Aufklärung war ein Charakteristikum dieser Zeit. Mit Voltaire, Diderot – den Marx noch einige Jahrzehnte später als seinen bevorzugten Prosaschriftsteller bezeichnete²¹ – und den Helden des Konvents wurde ein förmlicher Kult getrieben. «Die Geschichte», schrieb Börne, «zählt große Menschen, sie sind Register der Vergangenheit, so Goethe und Schiller, sie zählt wieder andere, sie sind Inhaltsverzeichnis der Zukunft, so Voltaire und Lessing²².» Das neue Aufklärertum distanzierte sich von der alten naturrechtlichen Aufklärung, indem es, an Hegel geschult, das Hauptgewicht auf die geschichtliche Entwicklung legte, obschon es mit der Verabsolutierung dieses Elementes die Fülle und Tiefe der Hegelschen Philosophie verflachte und auf einen subjektiven Idealismus zurückrevidierte. Br. Bauer, der seine Kritik, die bald extrem atheistische Färbung annahm, bewußt aus den Ideen der französischen Aufklärung nährte²³, erkannte, daß die Dynamik der modernen Welt und des modernen Geisteslebens ihre Wurzeln im 18. Jahrhundert hatte. «Es gibt eine griechische, eine römische Geschichte, eine Geschichte der christlichen Welt; – die Geschichte der Menschheit, die Geschichte, welche den Gedanken der Menschheit erzeugt und die Stiftung einer menschlichen Gesellschaft sich zur Aufgabe gesetzt hat, beginnt erst im 18. Jahrhundert unserer Zeitrechnung²⁴.» Fr. Köppen wies auf die unmittelbare Verwandtschaft der Aufklärung mit den Bestrebungen der Gegenwart hin: «Es wäre endlich wohl an der Zeit, die schalen Deklamationen gegen die Philosophen des 18. Jahrhunderts einzustellen und selbst die deutschen Aufklärer trotz ihrer Langweiligkeit anzuerkennen. Wirklich, wir verdanken ihnen sehr viel, ebensoviel oder gar mehr als Luther und den Reformatoren. . . . Sie (die Aufklärung) war der Prometheus, welcher das himmlische Licht auf die Erde brachte, um die Blinden, das Volk, die Laien zu erleuchten und sie von ihren Vorurteilen und Irrtümern zu befreien²⁵.»

²⁰ MEGA, Bd. 1, S. 131.

²¹ Erinnerungen an Karl Marx, Berlin 1953, S. 241.

²² Zitiert bei TREITSCHKE, H. VON, Deutsche Geschichte im 19. Jh., Leipzig 1927, Bd. 3, S. 693.

²³ «Das entdeckte Christentum», seine vom Standpunkt des entschlossensten Atheismus geschriebene Kampfschrift, die auf Marx und Engels eine nachhaltige Wirkung ausübte, hat den Titel von HOLBACHS «Le christianisme dévoilé» erborgt. BARNIKOL, a.a.O., S. 30.

²⁴ BAUER, Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Charlottenburg, 1842/43, S. V.

²⁵ KÖPPEN, FR., Friedrich der Große und seine Widersacher, Leipzig 1840, S. 30–32. – Da diese Schrift nicht zugänglich war, wird sie zitiert nach CORNU, a.a.O., den Hallischen Jahrbüchern 1840, S. 999–1000, und MEHRING, FR., Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, Fr. Engels u. F. Lassalle, 4 Bde, Stuttgart 1902, zit. als Nachlaß, Bd. 1, S. 49.

Dieser Wahlverwandtschaft lag in erster Linie ein politisches Motiv zugrunde. Die Ideen der Aufklärung hatten die Französische Revolution vorbereitet, und an ihnen berauschte sich seit der Julirevolution wieder die freihheitsdurstige Jugend im politisch rückständigen Preußen. Trotz des Druckes der Zensur, der auf den oppositionellen Veröffentlichungen lastete, begann die junghegelianische Bewegung schon früh mit der eigentlich politischen Kritik. Ruge und Köppen²⁶ proklamierten öffentlich die Freisinnigkeit der Hegelschen Lehre und wandten sich damit gegen den absolutistischen preußischen Staat. Sie riefen allerdings nicht zur Revolution auf, sondern hofften auf eine Reform von oben. Ihren Höhepunkt erreichte diese reformfreundige Stimmung bei der hundertsten Wiederkehr des Regierungsantritts Friedrichs II. Seit die Reaktion in Preußen mit jedem Jahre schonungsloser auftrat, war die Erinnerung an Friedrich den Großen gewissermaßen der Schild, hinter den die bedrohte Freiheit der Geister sich flüchtete. Hinter sein Lob versteckte sich der Tadel, der gegen die gegenwärtige Regierung nicht laut werden durfte. Sein Regiment zu preisen war deshalb nicht ungefährlich²⁷. In seiner Jubelschrift «Friedrich der Große und seine Widersacher» feierte Köppen den Preußenkönig als den Heros der Gedankenfreiheit, als den berühmtesten Repräsentanten der Aufklärung, sogar als den Verkünder der Volkssouveränität. Mit seiner Huldigung bezog er Stellung gegen alles, was im preußischen Staate nach rückwärts drängte und legte zugleich dem neuen König, der eben den Thron bestieg, die zeitgemäße Fortentwicklung der Grundsätze Friedrichs ans Herz. «Der Himmel ruht nicht sicherer auf den Schultern des Atlas, als Preußen auf der zeitgemäßen Fortentwicklung der Grundsätze Friedrichs des Großen²⁸.» Die Größe des Königs leitete Köppen davon her, daß dieser sich gleicherweise von Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus hatte begeistern lassen²⁹. Er betrachtete diese Systeme, die die Unabhängigkeit des Individuums gegenüber der äußern Welt hervorhoben, als Ausdruck der wesentlichen Prinzipien der Aufklärung, und er rühmte den König dafür, daß er die jedem Einzelnen eigentümlichen Qualitäten in sich vereinigt habe. Er sei Epikureer gewesen durch seine Liebe zu Wissenschaft und Kunst, Stoiker durch seine Aufopferung für das Wohl des Volkes, Skeptiker durch seinen Geist der Toleranz und seine Abneigung gegen jedes Dogma³⁰. Köppens Schrift ist Marx gewidmet, und dieser scheint auch einen

²⁶ Vgl. KÖPPEN, Fichte und die Revolution, in: Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, Zürich und Winterthur 1843, S. 175: Köppen will das Andenken an eine «mit Absicht» vergessene Schrift Fichtes: «Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution» wieder erwecken. Er stellt dabei besonders die Schlußfolgerung heraus, in der Fichte an Rousseau anschließend verkündet, «daß, wenn wirklich Kultur zur Freiheit der einzige Endzweck der Staatsverbindung sein kann, alle Staatsverfassungen, die dem völlig entgegengesetzten Zweck: der Sklaverei aller und der Freiheit eines Einzigen, der Kultur aller für die Zwecke dieses Einzigen und der Verhinderung aller Arten der Kultur, die zur Freiheit mehrerer führen, zum Zwecke haben, aller Abänderung nicht nur fähig sind, sondern auch wirklich abgeändert werden müssen.»

²⁷ Der Historiker Fr. v. RAUMER mußte aus der Akademie der Wissenschaften austreten, weil er die Kirchenpolitik Friedrichs II. in einer Festrede verherrlicht hatte. Vgl. SCHNABEL, F., Deutsche Geschichte im 19. Jh., Freiburg im Br. 1929, Bd. 4, S. 548.

²⁸ KÖPPEN, a. a. O., S. 171.

²⁹ ebenda, S. 39f.

³⁰ ebenda, S. 60, 116.

großen Anteil an ihrer Entstehung gehabt zu haben. Sie enthält jenen Gedanken, dessen Richtigkeit Marx in einer umfassenden Arbeit zu erhärten trachtete: «Epikureismus, Stoizismus und Skepsis sind die Nervenmuskeln und die Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Altertums bedingte und die beim Absterben desselben auseinanderfielen³¹.»

2. Die Zeit nach Aristoteles als Parallele

Bauer und Köppen, mit denen Marx eng befreundet war, hoben beide in ihren Untersuchungen und Pamphleten den Wert der hellenistischen Philosophie hervor. Für Bauer war sie bedeutsam, weil sie die geistige Grundlage des römischen Weltreiches wurde und damit die Vorbedingungen des Christentums schuf, für Köppen war sie wichtig, weil sie an der Formierung des modernen Geistes entscheidend mitgewirkt hatte. Beiden aber war gemeinsam die Kenntnis der tiefen Verwandtschaft, die ihre geschichtliche Stellung und ihre philosophischen Anschauungen mit jenen Lehren verband. Sowohl die hellenistischen Schulen wie die Junghegelianer lebten im Schatten eines Denkg Gebäudes, dessen umfassende Größe nicht mehr zu überbieten war. Sie waren Epigonen. Was lag näher, als die Parallele bewußt zu ziehen und die Möglichkeiten und Grenzen des Nachfahren bei den antiken Vorbildern kennenzulernen!

Zunächst verschaffte der Vergleich mit der Antike die Gewißheit, daß die Geschichte auch über eine totale Philosophie fortschritt und sie dadurch relativierte, daß sie neue Lebensverhältnisse schuf und neue Probleme stellte. Auch über das größte System des Altertums, über das des Aristoteles, war die Geschichte hinweggegangen. Um es zu überwinden, war kein neues System vonnöten gewesen, wie das einige Althegeleaner für Hegel glaubten fordern zu müssen. Aristoteles hat seine allgemeine Geltung nicht verloren, weil neben und nach ihm die Stoiker, die Epikureer und die Skeptiker ihre Systeme gründeten. An diese lehnte man sich nur deshalb an, weil aus anderen tieferen und reelleren Gründen die peripatetische Philosophie ihren Wert und ihre Gültigkeit bereits eingebüßt hatte. Diese reelleren Gründe aber waren die neuen geschichtlichen Verhältnisse, die die Grenzen des Aristoteles klar zutage treten ließen.

Die nacharistotelischen Schulen entstanden in einer Zeit der Krise des hellenischen Lebens. Mit der Tat Alexanders begann die politische Einheit, aus der heraus die großen staatstheoretischen Werke erwachsen waren, zu zerbrechen. Noch Aristoteles kannte als Staat nur die wirtschaftlich autarke, geistig in sich ruhende und gegen alles Fremde abgeschlossene griechische Polis³², und nur auf ihrem Boden ist seine Weltanschauung als Ganzes denkbar. Der Alexanderzug brachte einen völligen Umschwung. Seine Folge war zunächst, daß die Polis ihre Lebenskraft einbüßte und in der wildbewegten

³¹ ebenda, S. 39f.

³² SALIN, Platon und die griechische Utopie, München und Leipzig 1921, S. 179.

Diadochenzeit schließlich zum Spielball in den Händen der Großmächte wurde. Der Bürger konnte sich in ihr nicht mehr geborgen fühlen. Sie bot ihm zwar noch den Lebensraum, aber nicht mehr den Lebensinhalt. Auf der andern Seite führte die Ausweitung des Horizontes zur höchsten Steigerung der freien Persönlichkeit, der stets ein Hang zur Apolotie innegewohnt hatte. Der griechische Mensch wurde nun vollends ein auf sich selbst gestelltes Individuum.

Die Philosophie mußte dem Zeitgeist folgen und ihr Ziel neu stecken. Mit dem rein theoretischen Interesse, aus dem sie hervorgegangen war, und das noch in der Persönlichkeit und Lehre des Aristoteles einen so klaren Ausdruck gefunden hatte, verwuchs immer mehr das praktische Bedürfnis, das in der Wissenschaft die Überzeugung suchte, die das Leben bestimmen sollte. In Aristoteles waren die beiden Tendenzen noch vereinigt. Nun aber trennten sie sich voneinander. Die theoretischen Fragen fanden keine ursprüngliche Hingabe mehr um ihrer selbst willen, sondern nur als Anwendung auf den Zweck der Lebensweisheit. Naturgemäß war die Sorge um die letzten Fragen des menschlichen Lebens so stark wie ehemals; aber sie wurde durch neue Motive gelenkt. Hatte für Sokrates die Phronesis vor allem in der Erkenntnis gelegen, daß der Einzelne seine Bestimmung nur innerhalb der Polis erreichen könne, so wurde jetzt ihr Ziel, das Individuum auf sich selbst zu stellen und ihm Frieden und Glückseligkeit auch unter den widrigsten äußeren Umständen zu sichern. Die Frage nach dem Telos des Lebens konnte nur im individualistischen Sinne beantwortet werden. Wenn somit die nacharistotelischen Philosophen die Richtung auf das Individuelle und Sinnlich-Konkrete, die Aristoteles Platon gegenüber schon eingeschlagen hatte, verschärfte, so entsprach dies ganz den Bestrebungen der Junghegelianer, die unter Bauers Führung den Geist Hegels durch das Selbstbewußtsein ersetzten. In Stirners Einzigem fand diese individualistische Grundströmung ihre extreme Ausgestaltung.

Der Hellenismus war eine Periode politischer Despotie. Die Theorien von der Autonomie der menschlichen Seele entstanden unter einem Regime der Unterdrückung ähnlich jenem, das in den vierziger Jahren in Preußen herrschte. Dieses Moment hat wohl auf die Junghegelianer eine untergründige Anziehungskraft ausgeübt. Die politische Ohnmacht des Einzelnen beförderte jene für die Spätantike typische Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit. Auch hier fanden die Junghegelianer mit ihrer Betonung des Gegensatzes zwischen Sein und Sollen verwandte Gedanken vor. Die Folgerungen, die sie aus dem Widerstreit zwischen den beiden Seinsbereichen zogen, waren allerdings denjenigen des antiken Individualismus völlig entgegengesetzt. Während die nacharistotelischen Philosophen aus Resignation vor der Herrschaft der Tyche sich eine Welt der Ideale aufbauten, in der sie Trost suchten, leiteten die Junghegelianer aus der Nichtübereinstimmung von Sein und Sollen die Notwendigkeit der Umgestaltung des Lebens ab. «Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis», schrieb Bauer an Marx, «und wir können noch gar nicht voraussagen, in wie großem Sinne sie praktisch wer-

den wird³³.» Die Theorie praktisch machen, hieß sie zum Gemeingut der unterdrückten Menschheit machen — ähnlich wie einst die hellenistische Philosophie zur Lebensmacht in weiten Kreisen geworden war und dadurch eine der geistig regsamsten Epochen des menschlichen Denkens ausgelöst hatte, in der sich die ganze begeisterte Fülle griechischen Lebens, griechischer Philosophie, griechischer Kultur offenbarte.

Den drei Schulen des Hellenismus fühlten sich die Junghegelianer verbunden, weil in ihnen Wirklichkeit geworden war, was sie selbst für die Gegenwart erstrebten: Die Philosophie hatte die Religion überwunden. Bei dem stets abnehmenden Einfluß der griechischen Volksreligion, mit der das neue nüchterne Geschlecht nichts mehr anzufangen wußte, wurde die von ihnen verkündete Lebensweisheit Ersatz für den religiösen Glauben. Der materialistischen Lebenshaltung war die Schätzung des Immateriellen so fremd geworden, daß gegen die Religion offen polemisiert werden konnte. Am schärfsten kam der Gegensatz der Individualethik gegen die Religion bei den Epikureern zum Ausdruck. Epikur knüpfte nicht an die attische Philosophie an, sondern folgte am meisten jenen individualistischen Strömungen, die durch Platon und Aristoteles zwar beiseite gedrängt, aber nie ganz überwunden worden waren. Sowohl gegen Platon wie gegen Aristoteles fechtend, schloß er sich an Demokrit und an die alten jonischen Denker an und bildete sein System heraus in glühendem Kampfgeist, in Peripetien und Auseinandersetzungen, wie sie vor seinem Leben und seiner Schule unbekannt waren, in beständiger exakter Arbeit und Verfeinerung des Gedankens, so folgerichtig, daß er die Kritiken, die etwa in den verlorenen Werken des Aristoteles enthalten waren und später von dessen Schule gegen den Hedonismus, Sensualismus und Materialismus fortgeführt wurden, vorwegnahm oder entkräftete³⁴. Das Programm seiner neuen Philosophie war, die Menschen auf das, was not tut, hinzuweisen und ihnen den Weg zu persönlicher Glückseligkeit zu zeigen, die nur erreichbar war, wenn sie zuvor von den Ketten der Religion befreit wurden. Sein Kampf konnte den Junghegelianern für ihre eigene Religionskritik beispielhaft werden.

Die Stoa, Epikur und die Skepsis waren nicht nur an der Herausbildung des römischen Geistes, in dem sie ihre großartige Synthese fanden, beteiligt, sondern ihnen verdankte auch die Neuzeit die entscheidenden Anregungen. Die humanistische Erneuerung der griechischen Wissenschaft, die intensivste Vorbereitung für die Arbeit des modernen Geistes, geschah in Opposition gegen die mittelalterliche Tradition und führte zu einem sachlichen Gegensatz gegen die Scholastik. Die wesentlich ästhetisch gestimmten Geister der Renaissance hatten keinen Sinn mehr für das abstrakte Wesen jener Begriffswissenschaft. Statt der Begriffe forderten sie die Sachen. Der Überfluß an begrifflichen Erörterungen erzeugte ein kühles Verhältnis zur Metaphysik und entfremdete einen beträchtlichen Teil der Humanisten auch den großen Systemen des Altertums. Sie verschrieben sich entweder den von der

³³ MEGA, Bd. 1a, S. 250.

³⁴ BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Bari, 1936, S. X.

positiven Religion unabhängigen moralischen und religiösen Lehren des populären Stoizismus oder propagierten aus religiösem Unglauben und Indifferentismus den Skeptizismus als die rechte Stimmung des gebildeten Mannes. Gassendi schließlich, der als entschiedener Anhänger der modernen Naturforschung sich in ausgesprochenem Gegensatz zum Aristotelismus fühlte, ging auf Epikur zurück, den er in theoretischer wie in moralischer Beziehung mit großem Erfolg rettete, und lieferte damit eine der wirkungsvollsten Erneuerungen des Atomismus. Daß die drei Systeme mit ihrem theoretischen und praktischen Heidentum insbesondere die wesentlichen Grundlagen der Aufklärung wurden, sprach Köppen in seiner Jubelschrift aus. Ihnen hatte die Aufklärung ihre folgensweren Schlagworte entnommen: Den Skeptikern den Zweifel, den Stoikern die republikanische Gesinnung, den Epikureern den Religionshaß. Die erneute Besinnung auf diese Voraussetzungen des modernen Denkens versprach den Weg zu weisen, der über Hegel hinausführte.

3. Hegel über die nacharistotelischen Schulen

Daß die Junghegelianer nicht nur der zeitlichen Stellung wegen, sondern zum Teil auch dem Inhalt nach die drei spätgriechischen Schulen mit ihrer eigenen Situation verglichen, hat Hegel selbst mit seiner Darstellung in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie mit veranlaßt. Einerseits zeigte die Zustimmung, die er diesen Philosophien zuteil werden ließ, daß in der Entwicklung des Geistes auch die Nachfahren das Fundament zu späterer Größe legen konnten; andererseits forderte seine etwas summarische Beurteilung aller drei Systeme als der Produkte einer unglücklichen Zerfallszeit den Widerspruch seiner revolutionären Schüler heraus: Seine Epigonen standen naturgemäß in einem andern, positiveren Verhältnis zu den Epigonen des Aristoteles.

Hegel sah in jenen Richtungen allzusehr den geistigen Widerschein des politischen Niederganges. Die allgemeine Dekadenz erzeugte nach Platon und Aristoteles, den er unter den Alten für den Würdigsten hielt, studiert zu werden, das Bedürfnis, das Allgemeine als die Allgemeinheit des Prinzips zu fassen, auf allgemeine Weise ein Prinzip herauszuheben und geltend zu machen, um das Besondere durch dieses Allgemeine zu erkennen. Mit andern Worten: Es trat unmittelbar das Bedürfnis einer systematischen Philosophie auf. Denn System bedeutet nach Hegel, daß *ein* Prinzip aufgestellt und konsequent durch das Besondere hindurchgeführt wird. In diesem Sinne haben weder Platon noch Aristoteles Systeme gebaut; zumal die Philosophie des Aristoteles ist ein vollständiger Komplex des Begreifens des Universums, der durch empirisch-induktive Forschung zustande kam³⁵. Der Stagirit hat zwar die Idee des sich selbst denkenden Denkens als höchste Wahrheit aufgefaßt, sie aber nicht durchgehend angewandt, so daß der Umfang des Erkannten bei ihm noch nicht als eine Einheit, als eine Organisation des Begriffes erschien.

³⁵ HEGEL, Werke, Bd. 18, S. 420.

Da er die Teile empirisch aufnahm und nebeneinanderstellte, ging seine Absicht nicht auf jenes systematisierende Ganze, dessen Ordnung und Zusammenhang der Begriff ist. Der Teil war ihm wohl bestimmter Begriff, aber es fehlte die zusammenhängende Bewegung.

Aus diesem Mangel der aristotelischen Philosophie erwuchsen die nachfolgenden Systeme. Sie versuchten das Postulat der Einheit des Begriffs zu verwirklichen, indem sie die Idee des sich selbst denkenden Denkens so verstanden, daß die vielgestaltete Realität sich auf sie als das Allgemeine bezog, dadurch bestimmt und in dieser Einheit erkannt wurde³⁶. Durch das Bestreben, alles unter ein Prinzip zu subsumieren, wurden die systematischen Philosophien dogmatisch, und als notwendiges Korrektiv trat ihnen der Skeptizismus entgegen. Die zentrale Frage nach dem Kriterium der Wahrheit war gleichbedeutend mit der Frage nach jenem einen Prinzip. Die Stoa machte das abstrakte Denken (die Allgemeinheit), Epikur die Empfindung (die Einzelheit) zum Prinzip, während die Skepsis jedes Prinzip und damit die Möglichkeit des Erkennens überhaupt leugnete. Daher erkannte Hegel keinem der drei Systeme selbständige Wahrheit zu und deutete ihre Verschiedenheit als Einseitigkeit. Die Wahrheit sei allein die Totalität aller drei zusammen³⁷. Die wesentliche Errungenschaft ihres Philosophierens erblickte er darin, daß ihnen die reine Beziehung des Selbstbewußtseins auf sich das Prinzip war, und er erklärte diese ihre Haltung aus der damaligen allgemeinen Weltvorstellung. Dabei war ihm weniger der Zusammenhang der Systeme mit der älteren griechischen Philosophie wichtig als ihre Beziehung zum römischen Imperium; er nahm in ihnen weniger die originelle Leistung des griechischen Geistes wahr als den Ausdruck der politischen Ohnmacht. Während in der «heiteren griechischen Welt» das Subjekt sich an die Polis anschloß und in ihr gegenwärtig war, wurde in der Herrschaftsform des römischen Reiches, wo eine fremde Gewalt, ein abstraktes Allgemeines auf dem Einzelnen lastete und ihn in den Zustand der Zerrissenheit versetzte, der Mensch in sich hineingetrieben und hatte da die Einigkeit zu suchen, die in der Welt nicht mehr zu finden war. Das Individuum mußte auf abstrakte Weise in seinem Innern die Befriedigung suchen, die ihm die Wirklichkeit einer Welt der Abstraktion nicht mehr gab. Der Einzelne faßte Natur und Staat als äußerlich Konkretes auf, während er die eigene Konkretheit nicht mehr in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur noch im Selbstbewußtsein wahrnahm. Das Ziel der Philosophie dieser Zeit war daher die Freiheit, die Unabhängigkeit des Geistes, und sie erscheint in der Phänomenologie auf jener Stufe des Bewußtseins, die Denken heißt. Denn «im Denken *bin Ich frei*, weil ich nicht in einem andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst³⁸». In der Kategorie des Denkens brach die subjektive Richtung dieser

³⁶ ebenda, S. 421 f.

³⁷ ebenda, Bd. 17, S. 569.

³⁸ HEGEL, Phän., S. 152.

Philosophien durch: Das Selbstbewußtsein lebt in der Einsamkeit seines Denkens und findet darin seine Befriedigung; das Denken und das Denkende hängen unmittelbar zusammen; das Prinzip kann daher nicht objektiv, sondern nur dogmatisch sein. Aus der Subjektivität des Selbstbewußtseins ist es zu erklären, daß der Weise eine herrschende Bestimmung wurde: Das Subjekt soll sich zur abstrakten Freiheit, zur Unabhängigkeit erheben, das Subjekt soll die Ataraxie erreichen³⁹. Nun war aber in Griechenland diese freie Subjektivität noch zufällig. Die wirkliche Erfüllung dessen, was die griechischen Philosophien des Selbstbewußtseins erstrebten, brachte erst das Christentum, in dem das Subjekt als solches frei wurde und diese Bestimmung für alle galt, der Mensch als Mensch frei war.

Darin, daß sie die Freiheit als allgemeine Bestimmung vorbereitet hatten, sah Hegel den Hauptzweck von Stoa, Epikur und Skepsis, d. h. er sah in ihnen wesentlich eine Übergangserscheinung zwischen Aristoteles und dem Christentum, ein Epigonentum, ein dürftiges Nachleben der großen Zeit griechischer Philosophie, und ihr Eklektizismus erschien ihm als uneinheitliche und prinzipienlose Zusammenklitterung alter Lehren. Hegels Darstellung weist in diesem Kapitel der Philosophiegeschichte eine Lücke auf, die die Junghegelianer spontan erkannten.

4. Die Strukturanalogie bei Marx

Dem Hegelschüler Marx bot sich die natürliche Aufgabe, gerade an dieser Stelle das Werk des Meisters zu vervollständigen. Er übernahm die allgemeine Charakterisierung der drei Systeme als Philosophien des Selbstbewußtseins und teilte die Ansicht, daß nicht jedes einzelne für sich, sondern erst alle drei zusammengenommen «die vollständige Konstruktion des Selbstbewußtseins bilden⁴⁰». Er gab sich auch keiner Täuschung über ihre grundsätzlich epigonale Natur hin. Aber im Gegensatz zu Hegel, der daraus ihre Dürftigkeit und Unzulänglichkeit folgerte, wollte Marx aus dem gleichen Grunde tiefer in ihr Wesen eindringen. Er betrachtete die drei Systeme im Zusammenhang mit der durch Platon und Aristoteles vollendeten Philosophie der Griechen, und zwar in Analogie zu der Auflösung der Hegelschen Philosophie durch ihre eigenen materialistischen und atheistischen Epigonen. Seine Dissertation ist daher im innersten Kern eine indirekte Auseinandersetzung mit der durch Hegel geschaffenen Situation: Sie verrät das Bemühen, diese dem Selbstbewußtsein unerträgliche Bindung zu sprengen und theoretisch die Möglichkeit eines Bestehens aus eigener Kraft zu gewinnen. Es erschien ihm wichtig zu untersuchen, wie der Einzelne in der Antike es zustande brachte, unter dem Eindruck des mächtigen aristotelischen Kosmos seine Eigenständigkeit zu wahren. «Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden⁴¹.» Marx rich-

³⁹ HEDEL, Werke, Bd. 18, S. 425.

⁴⁰ MEGA, Bd. I, S. 14.

⁴¹ ebenda, S. 15.

tete das Augenmerk weniger auf die immanente Fortentwicklung der Philosophie, sondern zum Problem wurde ihm vor allem die Stellung des Einzelnen zur Welt nach einer totalen Philosophie.

Von diesem Gesichtspunkt aus war es ausgeschlossen, die drei Systeme nur als Übergang oder «fast ungehörigen Nachtrag» zu betrachten, «der in keinem Verhältnis stehe zu seinen gewaltigen Prämissen⁴².» Allerdings: wenn bei Hegel eine solche Bewertung vorkommt, so kann ihm dies nicht zum Vorwurf gemacht werden. «Hegel hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im Ganzen richtig bestimmt, allein bei dem bewundernswürdig großen und kühnen Plane seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datiert werden kann, war es teils unmöglich, in das Einzelne einzugehen, teils hinderte den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben. Diese Systeme sind der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie⁴³.» Hier verweist Marx auf Köppens Jubelschrift, in der sich eine tiefere Andeutung findet über den Zusammenhang der Systeme mit dem griechischen Leben: Sie gestalteten getrennt jene Momente aus, durch deren Vereinigung die Zeit des klassischen Ideals gekennzeichnet war. Ihr genaues Studium versprach daher zugleich ein neues, vertieftes Verständnis für jene Blüte der Poliskultur.

Trennung aber bedeutet nicht einfach Verarmung. Der griechische Geist bewies seine schöpferische Kraft auch noch an seinen späten Formen, und es war gerade deren Eigenart, die Marx fesselte. Denn die Leugnung ihrer Originalität wäre bei der bewußten Parallelisierung mit der eigenen Zeit dem Eingeständnis der Ohnmacht der jungen Generation gleichgekommen. Aus dem Schicksal der späten Erzeugnisse des griechischen Denkens schöpfte Marx die Gewißheit, daß auch dem verzweifelten Suchen seiner nachhinkenden Epoche eine folgeschwere Wirkung für die Zukunft beschieden sei. Er beabsichtigte deshalb in einer Gesamtstudie über Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus die wesentlichen Züge der kritischen Philosophie abzuleiten. Zunächst verbot die nachhaltige Wirkung, die diese Philosophien auf die Nachwelt ausübten, sie als partikuläre Erscheinungen zu deuten. Ihr Wesen konnte nur aus ihrer historischen Tragweite heraus begriffen werden. Denn, fragt Marx, «sind sie nicht die Urtypen des römischen Geistes? Die Gestalt, in der Griechenland nach Rom wandert⁴⁴?» Diese Perspektive mußte den Junghegelianer faszinieren: Die letzten griechischen Denker die ersten Römer! Wenn Rom die Einheit des riesenhaften Zwiespaltes war, der sich am Ende der griechischen Periode auftat, war dann nicht zu erhoffen, daß die gegenwärtige qualvolle Arbeit künftig in einer ähnlichen Einheit ihre Vollendung finde? Das einmal zugeben: ließ sich dann nicht aus dem

⁴² ebenda, S. 13.

⁴³ ebenda, S. 9.

⁴⁴ ebenda, S. 14.

Vorgehen der hellenistischen Philosophen, die Richtung, die das eigene Handeln einzuschlagen hatte, lernen? Und dieses Handeln der jungen Generation wollte als geschichtliches Handeln ernst genommen werden. Marx nimmt daher die Epikureer, Stoiker und Skeptiker gleichermaßen in Schutz vor dem Vorwurf des «einseitigen und tendenziösen Eklektizismus» und verwahrt sich gegen das Zusammenwerfen dieser Schulen mit den alexandrinischen. Gerade die historische Rolle dieser Systeme hätte darauf führen müssen, den Unterschied klarzustellen und so «die griechische Philosophie mit zwei verschiedenen Gruppen eklektischer Systeme, deren eine der Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, die andere unter dem Namen der alexandrinischen Spekulation zusammengefaßt ist, enden zu sehen⁴⁵.» Die Lebenskraft der erstern offenbarte sich darin, daß selbst das Christentum, dem sie den Weg geebnet hatten, ihre geistige Macht nicht zu brechen vermochte: Nach Jahrhunderten waren sie wieder an der Entstehung des modernen Denkens maßgebend beteiligt. Sie waren «so charaktervollen, intensiven und ewigen Wesens, daß die moderne Welt selbst ihnen vollends geistiges Bürgerrecht einräumen mußte⁴⁶.» Ihre spekulativen Gedanken enthielten eine solche Entfaltungsmöglichkeit, daß die neuere Philosophie darin auferstehen konnte, worin die ältere untergegangen war: «einstetils mit Cartesius im universellen Zweifel, während die Skeptiker die griechische Philosophie zu Grabe läuten, andererseits in der rationalen Naturbetrachtung, während die griechische Philosophie im Epikur gebrochen wird, konsequenter noch als bei den Skeptikern⁴⁷.»

Die Leidenschaft, mit der Marx das Verhältnis der späteren Sektenphilosophien rückwärts zur klassischen griechischen Philosophie und vorwärts zur näheren und fernerer Nachwelt bestimmte, läßt erkennen, wie wichtig ihm die Analogie war. Er beanspruchte für sich eine ähnlich zentrale Stellung, wie sie jene antiken Vorbilder besaßen: Er fühlte sich in der Zeit des Umbruchs zugleich als Erbe einer reichen Vergangenheit und als berufener Gestalter einer besseren Zukunft. Dem ersten Blick freilich mochte die Bedeutung dieser Ausgangslage verborgen bleiben und nur das Sinken des Niveaus gegenüber der Vollendung als relevant erscheinen. «Der griechischen Philosophie scheint zu begegnen, was einer guten Tragödie nicht begegnen darf, nämlich ein matter Schluß. Mit Aristoteles, dem mazedonischen Alexander der griechischen Philosophie, scheint die objektive Geschichte der Philosophie in Griechenland aufzuhören und selbst den männlich-starken Stoikern nicht zu gelingen, was den Spartanern in ihren Tempeln gelang, die Athene an den Herakles festzuketten, so daß sie nicht davonfliehen konnte⁴⁸.» Die Tatsache, daß jene Systeme am Ausgang der griechischen Geschichte stehen, daß sie die Endprodukte des griechischen Geistes sind, ist nicht zu bestreiten. Aber ihr Wesen ist damit noch nicht erfaßt. «Entstehen, Blühen

⁴⁵ ebenda, S. 14.

⁴⁶ ebenda.

⁴⁷ ebenda, S. 93.

⁴⁸ ebenda, S. 13.

und Vergehen sind ganz allgemeine, ganz vage Vorstellungen, in die zwar alles einrangiirt werden kann, mit denen aber nichts zu begreifen ist»; sie «sind der eherne Kreis, in den jedes Menschliche gebannt ist, den es durchlaufen muß⁴⁹». Es wäre daher nur eine triviale Wahrheit, diesen Zirkel auch im Ablauf der griechischen Philosophie festzustellen, und es hätte nichts Auffallendes, wenn sie, nachdem sie in Aristoteles ihre höchste Blüte erreicht hatte, dann verwelkt wäre. Allein — und hierin liegt für Marx der wesentliche Bezug, und dies gibt ihm den Mut und die Kraft, nach der totalen Philosophie weiter zu leben — der Untergang ist nicht nur der Potenz nach im Lebendigen enthalten, sondern er entspricht auch seiner Form nach dem Lebendigen, an dem er sich vollzieht. «Die Gestalt, die wir am Schlusse aus der Werkstätte des griechisch-philosophischen Bewußtseins hervortreten sehen, aus dem Dunkel der Abstraktion und in ihre dunkle Tracht gehüllt, ist dieselbe, in welcher die griechische Philosophie lebendig über die Weltbühne schritt, dieselbe Gestalt, die selbst im brennenden Kamin Götter sah, dieselbe, die den Giftbecher trank, dieselbe, die als der Gott des Aristoteles der höchsten Seligkeit, der Theorie, genießt⁵⁰.» Großartig wie die griechische Philosophie im ganzen ist auch ihr Ende: «Der Tod des Helden gleicht dem Untergang der Sonne, nicht dem Zerplatzen eines Frosches, der sich aufgeblasen hat⁵¹.» Wenn aber eingesehen wird, daß die Stellung am Ende einer großen Epoche die Herabminderung einer Doktrin noch nicht rechtfertigt, so ist der Weg, den ein richtiges Studium einzuschlagen hat, vorgezeichnet: Es kann nur darin bestehen, die Gestalt des Untergangs in ebenso spezifischer Eigentümlichkeit zu fassen wie die Gestalt des Lebens.

Auf den Inhalt der Analogie zwischen den Nacharistotelikern und Nachhegelianern ist näher einzugehen.

Die Hegelsche Philosophie erhob den Anspruch, ihre Zeit in Gedanken auszudrücken. Indem sie sich zum System rundete und als System abschloß, präsentierte sie die vollendete Wirklichkeit. Daß dennoch eine Spannung zwischen System und Wirklichkeit erneut sich einstellen konnte, erfuhr Hegel selbst an zwei Ereignissen, die ihn kurz vor seinem Tode überraschten: an der englischen Reformbill und an der französischen Julirevolution. In der Folge nahm der Widerstand gegen den Zwang des Systems beständig zu, bis die Junghegelianer zum offenen Angriff schritten. Ihre Kritik blieb aber durchaus in Hegelschen Formen befangen. Auch für den jungen Marx war in Hegels System die Philosophie schlechthin präsent. Seine Kritik setzte ein mit einer Antithese zu Hegels Vollendung, die er am Verhältnis der hellenistischen Schulen zu Aristoteles demonstrierte.

Aristoteles stellte für Marx den unübersteigbaren Gipfel der griechischen Philosophie dar. Sein System war ein Knotenpunkt in der Entwicklung der Philosophie, in dem sich die verschiedenen Richtungen, die die von Anaxagoras ausgehende Bewegung des *νοῦς* (Geist) annahm, zusammenschürzten.

⁴⁹ ebenda.

⁵⁰ ebenda, S. 106.

⁵¹ ebenda, S. 13.

Wie Hegel vereinigte er die verschiedenen Denkweisen zu einem Ganzen, faßte er die verschiedenen Prinzipien zu einer Totalität zusammen, so daß keines für sich bestehen blieb, sondern alle als Teile des einen erschienen. Indem er so die Philosophie zur Konkretion erhob, war ein ganzer Kreis durchlaufen. «Wie der *νοῦς* des Anaxagoras in Bewegung tritt in den Sophisten (hier wird der *νοῦς* realiter das Nichtsein der Welt) und diese unmittelbare *dämonenhafte Bewegung* als solche objektiv wird in dem Daimonion des Sokrates, so wird wieder die praktische Bewegung des Sokrates eine allgemeine und ideelle im Plato, und der *νοῦς* erweitert sich zu einem Reiche von Ideen. Im Aristoteles wird dieser Prozeß wieder in die Einzelheit befaßt, die jetzt aber die wirkliche begriffliche Einzelheit ist⁵².» An solchen Knotenpunkten bricht die Möglichkeit eines geradlinigen Fortgangs der Entwicklung ab; unmittelbar auf die Vollendung folgt der Moment, in dem «die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intriguen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft⁵³». Wie Deukalion bei der Erschaffung der Menschen Steine hinter sich geworfen, «so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich. . . , wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarrt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, gegen die erscheinende Welt⁵⁴». Wie der philosophische Kosmos des Aristoteles sich im Fortlauf der Geschichte von der Welt der Erscheinung entfernte – was sich schon darin kundtut, daß die Polis, der Boden, auf dem sein Werk ruhte, unter den Diadochen ihre Bedeutung verlor –, so trennte sich nun das System Hegels von der Wirklichkeit. Zwei Totalitäten standen sich gegenüber: Eine in sich total gewordene Philosophie und die wirklich erscheinende Welt einer vollendeten Unphilosophie. Marx nimmt damit einen Gedanken vorweg, den Feuerbach später wiederholt äußerte⁵⁵. Beide Formulierungen weisen auf dieselbe Wurzel zurück, nämlich auf den Vollendungsgedanken Hegels. Hegel betrachtete die Philosophie als die «Geburtsstätte» des Geistes, der später als Wirklichkeit auftritt: «Je tiefer der Geist in sich gegangen, desto stärker ist der Gegensatz: die Tiefe ist nach der Größe des Gegensatzes, des Bedürfnisses zu messen; je tiefer er in sich, desto größer ist sein Bedürfnis, nach außen zu suchen, sich zu finden. . . .⁵⁶» Marx zweifelte nicht, daß Hegels System so künstlich und gewaltsam gefügt war, daß eine andere Philosophie niemals mehr aus ihm zu entwickeln war; es konnte nur noch angewandt werden.

Da die Philosophie sich zu einer totalen Welt abgeschlossen hat, ist die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst. Indem die Welt als eine

⁵² ebenda, S. 131.

⁵³ ebenda, S. 131.

⁵⁴ ebenda.

⁵⁵ FEUERBACH, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Werke, Bd. 2, S. 249f., 257f., und Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Werke, Bd. 2, S. 299.

⁵⁶ HEGEL, Werke, Bd. 19, S. 684.

zerrissene der totalen Philosophie gegenübertritt, verliert auch die Totalität der Philosophie selbst ihren umfassenden Charakter. Sie umfaßt die Wirklichkeit nicht mehr, sondern steht ihr gegenüber⁵⁷. Durch diese Entzweiung ist der Übergang aus der Disziplin in die Freiheit gekennzeichnet; denn dadurch, daß die Diresmption auf die Spitze getrieben ist, wird die geistige Existenz frei. Der in sich frei gewordene theoretische Geist wird zur praktischen Energie und kehrt sich als Wille gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit. Doch gerade in dieser Wendung gegen die Wirklichkeit offenbart sich die Teilung der ganzen Welt von Theorie und Praxis in zwei auseinanderfallende Totalitäten: Die Praxis der Philosophie bleibt theoretisch. «Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt⁵⁸», eine Tätigkeit, die in der «Fastnachtszeit» der antiken Philosophie die praktisch-ethischen Lebensphilosophien ausführten, die klar die Konsequenzen aus der Spaltung der Welt zogen und der Wirklichkeit ihre Ideale gegenüberstellten. Mit dieser Art der Realisierung konnte sich Marx nicht zufriedengeben, da sie ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet war. Sie war nicht eine eigentliche Verwirklichung, sondern eine Umdeutung und Umgestaltung.

Dennoch ist damit schon ein wesentlicher Fortschritt erzielt. Denn weil die Philosophie sich als Wille gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, sein Verhältnis zur Welt als ein bloßes Reflexionsverhältnis bestimmt. Die Philosophie befindet sich in Spannung gegen ein ihr äußeres Extrem und sinkt selbst zu einem Extrem herab. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung des Systems ist damit gebrochen. Hier liegt ein Ansatzpunkt für den eschatologischen Enthusiasmus. Ein geschlossenes, gereiftes System, das in sich selbst den ruhenden Pol gefunden, sich selbst absolut gesetzt und alle sprengenden Gewalten eingedämmt hat, wird durch die Gewißheit der Berufung als Normkomplex aufgebrochen. Das innerliche Licht dieser geistigen Ordnung aber brennt die Mauern der äußeren Institutionen nieder. «Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophischwerden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren⁵⁹.»

Da es zwei Totalitäten sind, die sich gegenüberstehen, ist auch die Zerrissenheit der sich neu bestimmenden Philosophie eine totale. Die objektive Allgemeinheit, wie sie im System von Aristoteles (und Hegel) zum Ausdruck kam, zerbricht in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie

⁵⁷ Eine unmittelbare Weiterentwicklung erfahren diese Gedanken in MEGA, Bd. 1, S. 242 f.

⁵⁸ MEGA, Bd. 1, S. 64.

⁵⁹ ebenda.

lebendig ist. Dieser Umschlag vollzieht sich nicht ohne Kampf, denn Äols-harfen klingen nur, wenn der Sturm sie schlägt. «Man darf sich aber durch diesen Sturm nicht irren lassen, der einer großen, einer Weltphilosophie folgt⁶⁰», sondern was not tut, ist die Einsicht in die geschichtliche Notwendigkeit, mit der dieser Sturm an solchen Knotenpunkten der in sich zusammengefaßten Philosophie erfolgen muß. Nur so ist es zu begreifen, wie nach Aristoteles ein Zeno, ein Epikur, selbst ein Sextus Empiricus ans Tageslicht treten konnten. In ähnlichen Stürmen wird sich das zukünftige Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit aus der immanenten Gesetzlichkeit der «wesentlichen Bewußtseinsform» der nachhegelianischen Philosophie herausbilden — es sei denn, man leugne, daß nach einer totalen Philosophie überhaupt noch Menschen leben können, oder erkläre die Mittelmäßigkeit für die normale Erscheinung des absoluten Geistes wie einige der falsch verstehenden Hegelianer. Die Zeit, die solchen Katastrophen folgt, ist eine eiserne, «glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswert, wenn sie den nachhinkenden Jahrhunderten großer Kunstepochen gleicht, denn diese beschäftigen sich, in Wachs, Gips und Kupfer abzudrücken, was aus karrarischem Marmor, ganz wie Pallas Athene aus dem Haupt des Göttervaters Zeus, hervorsprang. Titanenartig aber sind diese Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist. So folgt Rom auf die stoische, skeptische und epikureische Philosophie⁶¹.» Da die Früchte, die die nacharistotelischen Schulen zeitigten, bekannt sind, ist es möglich, rückblickend die Bedeutung ihrer Leistung klar zu bestimmen. Unmöglich aber ist es, das Ende zu erkennen, wenn der Beobachter selbst mitten in der Bewegung steht, die sich anhebt. Unglücklich ist daher diese Zeit, «denn ihre Götter sind gestorben, und die neue Göttin hat unmittelbar noch die dunkle Gestalt des Schicksals, des reinen Lichts oder der reinen Finsternis. Die Farben des Tages fehlen ihr noch. Der Kern des Unglücks aber ist, daß dann die Seele der Zeit, die geistige Monas, in sich ersättigt, in sich selbst nach allen Seiten ideal gestaltet, keine Wirklichkeit, die ohne sie fertig geworden ist, anerkennen darf⁶².» Dies war Marx' eigene Situation: Nach dem Zerfall der in Hegel fertig gewordenen Philosophie war zunächst noch nicht mit Gewißheit zu sehen, ob die Dämmerung eine Abenddämmerung vor dem Einbruch einer finstern Nacht oder eine Morgendämmerung vor dem Erwachen eines neuen Tages war. Die Parallele mit der Vergangenheit war wohl für den Zeitpunkt unmittelbar nach Aristoteles vertretbar, aber sie ließ sich nicht beliebig in die Zukunft fortführen. Das Glück jener unglücklichen Zeit nach Aristoteles war die subjektive Form, «die Modalität, in welcher die Philosophie als subjektives Bewußtsein sich zur Wirklichkeit verhält. So war z. B. die epikureische, stoische Philosophie das Glück ihrer Zeit; so sucht der Nachschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen, das Lampen-

⁶⁰ ebenda, S. 132.

⁶¹ ebenda.

⁶² ebenda, S. 133.

licht des Privaten⁶³). Aber aus diesem Rückzug in die Sphäre des Privaten ging Rom hervor. Dieses geschichtliche Faktum betäubte die Unsicherheit über den Ausgang der zeitgenössischen Bewegung. Wenn daher Marx den Austritt der hellenischen Philosophie und den Übergang ihrer herausgelösten Bewußtseinsform in die machtpolitische Praxis des römischen Weltstaates schildert, so entwirft er zugleich ein drohend-lockendes Abbild seiner philosophischen Zeiterfahrung und wird Künder einer ähnlichen Weltverwandlung, die aus dem individualistischen Kult des Selbstbewußtseins, des Ich, entstehen sollte.

Darum hält Marx das Umschlagen der objektiven Allgemeinheit in die subjektiven Bewußtseinsformen an dieser Epoche der antiken Philosophiegeschichte für so wichtig. Denn aus der bestimmten Weise des Umschlagens kann zurückgeschlossen werden auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter des Verlaufs einer Philosophie. Das «Umschlagen der Philosophen», ihre «Transsubstantiation in Fleisch und Blut» (ein Ausdruck, der zeigt, wie sehr Marx mit Bauers Kritik der Offenbarung verbunden war), ist verschieden, je nach der Bestimmtheit, welche eine in sich totale und konkrete Philosophie als das Mal ihrer Geburt an sich trägt. Aus dem Verhalten der Nachfahren läßt sich der wesentliche Zug der totalen Philosophie ableiten und fruchtbar machen; denn das curriculum vitae einer Philosophie wird hier gleichsam aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht. «Was früher als Wachstum hervortrat, ist jetzt Bestimmtheit, was an sich seiende Negativität, Negation geworden⁶⁴.» Die Erkenntnis des Wesens aber ist allein entscheidend, um den neuen Ansatzpunkt zu finden. Marx folgt der Forderung Hegels⁶⁵: Nicht darauf soll es der philosophischen Geschichtsschreibung ankommen, die Persönlichkeit, sei es auch die geistige eines Philosophen, gleichsam als den Fokus und die Gestalt seines Systems zu fassen, noch weniger darauf, sich im psychologischen Kleinkram zu ergehen; sondern sie hat die Beweise, die Rechtfertigungen in Gesprächen, die Darstellung der Philosophen selbst von «den durchgehenden wirklichen Kristallisationen» zu trennen; sie hat «den ständig fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts» zu sondern⁶⁶. Ohne dieses kritische Moment läßt sich die wissenschaftliche Darstellung eines Systems nicht mit seiner historischen Existenz vermitteln. Nicht die Erscheinungsform ist ausschlaggebend dafür, ob ein System eine Philosophie sei, sondern der Beweis läßt sich nur erbringen durch die Exposition des Wesens. Es ist zu fragen, wie spezifische Begriffe in das System hineinkommen, wie sie sich aus ihm entwickeln. Das Prinzip einer Philosophie läßt sich also nur sinnvoll aus der Entwicklung des philosophischen Geistes überhaupt verstehen.

⁶³ ebenda.

⁶⁴ ebenda.

⁶⁵ HEGEL, *Phil. gesch.*, S. 137.

⁶⁶ MEGA, Bd. 1, S. 143.

Die nacharistotelischen Schulen fanden das « Mal der Geburt » der Systeme Platons und Aristoteles' in der Ethik des Sokrates und in der Physik der Jönier. « Ist es nicht ein merkwürdiges Phänomen, daß nach den platonischen und aristotelischen, zur Totalität sich ausdehnenden Philosophien neue Systeme auftreten, die nicht an diese reichen Geistesgestalten sich anlehnen, sondern, weiter rückblickend, zu den einfachsten Schulen — was die Physik angeht, zu den Naturphilosophen, was die Ethik betrifft, zu der sokratischen Schule — sich hinwenden⁶⁷? » Sie verfeinerten und entwickelten diese Momente weiter, indem sie das in der Zwischenzeit von Platon und Aristoteles Erreichte zugleich nutzten und bekämpften. War nicht daraus der Schluß zu ziehen, daß es nach dem Ausgang der klassischen deutschen Philosophie einer ähnlichen Konzentrierung und Vereinfachung der Philosophie bedurfte wie damals, als sie von Athen nach Rom übergang? Auch die Junghegelianer fanden wie jene antiken Epigonen gleichsam die Fundamente ihrer Kritik fertig in der Vergangenheit vor, nämlich in der Aufklärung, in der auch Hegel wurzelte. Die geschichtliche Strukturanalogie verlieh Marx Zuversicht in der scheinbar ausweglosen Situation: Wenn in der Antike die Rückbesinnung auf die Grundlagen zu einem Fortschritt des Wissens führte, was hinderte die Gegenwart daran, auf ihre Weise den Weg zu finden? Freilich: die Gewinnung eines neuen Standortes war schwierig und problematisch; denn es bestand die Gefahr, daß bei allem Streben nach Selbständigkeit nur Hegel kopiert wurde oder alles Ringen auf einen wahllosen Eklektizismus hinauslief, den Marx etwa an Cicero geißelte und an den ihn « die meistens bodenlos dürrtigen Versuche neuerer Philosophen », wie sie nach Hegel ans Tageslicht traten, mahnten. Unbarmherzig verspottete er deren vergebliche Bemühungen: « Die halben Gemüter haben in solchen Zeiten die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherren. Sie glauben durch Verminderung der Streitkräfte den Schaden wiederherstellen zu können, durch Zersplitterung, durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen⁶⁸. » Aus der Geschichte floß Marx die Einsicht zu, daß die Lösung nicht in einer Teilreform bestehen konnte, wie das viele seiner junghegelianischen Freunde meinten, sondern daß es um die Philosophie als solche ging. Not tat eine völlig neue Philosophie, die nach den bisherigen Begriffen keine mehr war, die dem Übergang zur Praxis Rechnung trug. Den Weg, der dabei zu beschreiten war, wies der Vergleich mit Themistokles, der, « als Athen die Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem anderen Elemente, ein neues Athen zu gründen⁶⁹. »

Durch das Studium der griechischen Philosophiegeschichte eignet sich Marx in den Vorarbeiten zur Dissertation Schritt um Schritt das Rüstzeug zur Beurteilung der Gegenwart und die Richtlinien für die Praxis an, indem er durchgehend die Parallele zwischen Aristoteles und Hegel und ihren Nachfahren aufrechterhält. In einer Anmerkung zum endgültigen Text, in der er

⁶⁷ ebenda, S. 14.

⁶⁸ ebenda, S. 132.

⁶⁹ ebenda.

seine Stellung zu Hegel und den Junghegelianern abzugrenzen versucht, setzt er die Analogie zwar noch generell voraus, aber das Hauptaugenmerk richtet er nun auf die eigene Zeit. Er nutzt seine Kenntnisse der Vorgänge in der Antike für die Analyse der Gegenwart.

Das geschieht zunächst dadurch, daß er Hegel gegen den Vorwurf der Akkommodation in Schutz nimmt. Er hält es für töricht, das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zum Leben mit demjenigen des Sokrates zu vergleichen und daraus die Berechtigung zur Verurteilung Hegels zu deduzieren, weil er sich mit der Wirklichkeit versöhnte, während Sokrates ihr widerstand und den Tod erlitt⁷⁰. Aus dem Unterschied der beiden Verhaltensweisen darf nicht auf die moralische Integrität des einen und die Verworfenheit des andern geschlossen werden. Eine solche Argumentation wäre oberflächlich. Die Verschiedenheit gründet tiefer: Der griechischen Philosophie steht die Substanz als Polis feindlich gegenüber, während bei Hegel beide Seiten Geist sind und als solcher anerkannt sein wollen. Es ist also Hegels Metaphysik selbst, die die Akkommodation erleichterte. Die Weltphilosophie ist daher nicht nach etwaigen Schwächen ihres Schöpfers, sondern aus ihrer Substanz heraus zu beurteilen⁷¹. Moralische Vorwürfe verlieren dann ihr Gewicht. Marx hält sie schon deshalb für ungerechtfertigt, weil jene Hegel-Schüler, die sie vorbrachten, selbst vor einer kaum abgelaufenen Zeitspanne allen Einseitigkeiten des Meisters begeistert anhängen. Nun aber war für Hegel die Wissenschaft keine empfangene, wie für sie, sondern eine werdende, er stand in unmittelbarem, substantialem Verhältnis zu seiner Philosophie, «bis an deren äußerste Peripherie sein eigenstes geistiges Herzblut hinpulsierte⁷²». Es ist daher nicht nur leicht, sondern auch gewissenlos, dem Meister eine versteckte Absicht hinter der Einsicht vorzuwerfen. Der Vorwurf fällt auf die Urheber selbst zurück: Sie verdächtigen sich selbst, als sei es ihnen früher nicht ernst gewesen mit ihrer unbedingten, kritiklosen und vertrauensseligen Hingabe. Der moralische Vorwurf ist aber nicht nur unmoralisch, sondern auch unwesentlich, sobald man das Programm der philosophischen Geschichtsschreibung, das Marx vor Augen hat und das oben skizziert wurde, befolgt. Natürlich ist es möglich, daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, er mag

⁷⁰ ebenda, S. 104.

⁷¹ Die Überzeugung, daß der Anlaß zur Akkommodation in der Metaphysik selbst liege, hat Marx später sorgfältig unterbaut, als er es unternahm, Hegel «vom Kopf auf die Füße» zu stellen. In der Kritik des Hegelschen Staatsrechts und in einem aus der gleichen Zeit (1843) datierenden Exzerpt entlarvt er die Rechtsphilosophie und den philosophisch-religiösen Pantheismus in ihrem innersten Wesen als politische Teleologie und stempelt damit die Metaphysik zum «metaphysischen Ausdruck der Reaktion» (MEGA, Bd. 1, S. LXXV). In den philosophisch-ökonomischen Manuskripten übt er die gleiche Kritik von der Phänomenologie her: Nach Hegel hat das Selbstbewußtsein einen Inhalt, den es von sich unterscheidet; aber dieser Inhalt, der Gegenstand, ist in seinem Unterschiede selbst das Ich und ist allein dadurch begriffen, daß das Selbstbewußtsein in seinem Anderssein bei sich selber ist (Phän. 557). Das hat die Konsequenz, daß der selbstbewußte Mensch, insofern er die geistige Welt als Selbstentäußerung erkannt und aufgehoben hat, sie dennoch wieder in dieser entäußerten Gestalt bestätigt und als sein wahres Dasein ausgibt. «Von einer Akkommodation Hegels gegen Religion. Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Progresses ist» (MEGA, Bd. 3, S. 164).

⁷² MEGA, Bd. 1, S. 63.

sich dessen sogar selber bewußt sein. Was aber der Philosoph nicht in seinem Bewußtsein hat, ist die Tatsache, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Inkonsequenz⁷³ «in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat⁷⁴». Die eigentliche Aufgabe der Nachfolger ist es, Erscheinung und Wesen aufeinander zu beziehen und nicht sich in psychologischem Kleinkram zu ergehen: «Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert, so haben seine Schüler *aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein* das zu erklären, was *für ihn selbst die Form eines exoterischen* Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen⁷⁵.» Die unphilosophische Wendung eines großen Teils der Hegelschen Schule ist zwar verständlich als einen Übergang aus der Disziplin in die Freiheit begleitende Erscheinung, einen Fortschritt im Wissen aber bedeutet sie nicht. Ein solcher tritt nur ein, wenn die wahre Stellung der Hegelschen Philosophie in der Gegenwart begriffen wird. Es ergab sich aus der Geschichte, daß die griechische Philosophie, nachdem sie in Aristoteles ihren Gipfel erreicht hatte, sich gegen die erscheinende Welt wandte, sich ihr gegenüberstellte, sich als abstrakte Totalität entpuppte, da sie, wie sich im Fortgang zeigte, nicht die ganze Welt von Theorie und Praxis umfaßte. Dasselbe Schicksal widerfuhr nun der Hegelschen Philosophie. Wie Hegel die Philosophien, die ihm vorausgingen, als Stufen zu seiner eigenen betrachtete, die Philosophie also gleichsam auf den Abschluß zustreben sah, den er mit seinem System glaubte erreicht zu haben, so verstand nun Marx Hegels System als Moment in der Entwicklung seines eigenen Bewußtseins. Er wandte damit Hegels Vorgehen auf Hegel selber an. Denn Hegel hatte immer wieder wesentliche Bewußtseinsformen vergangener Gestaltungen des Geistes nachkonstruiert: Seine Phänomenologie und Logik sind Begräbnisstätte und Pantheon zugleich; er räumte ein, daß jede Philosophie zu ihrer Zeit «der höchste Standpunkt des in seiner Verfassung jedesmal sich entwickelnden Geistes» sei, betonte aber, daß keine sagen könne, sie habe den höchsten Standpunkt, über den hinaus es keinen geben könne, erreicht. Die Zeit «widerlege» jede Philosophie und setze sie zu einer Abteilung des Ganzen herab⁷⁶. Der Schluß lag daher nahe, auch Hegels Welt-system als Moment zu fassen. Und zwar versuchte Marx die Entgegensetzung vom Leben und vom Willen aus. Wenn jene Philosophie aus den vergangenen Taten eine Welt in Gedanken aufgebaut hatte, so galt es nun, aus vergangenen Gedanken eine Welt der Tat und des Lebens freizumachen.

Doch welche Gruppe verbürgte in der Zersplitterung einen Fortschritt auf dieses Ziel hin? Wie im Hellenismus aus der bunten Vielfalt der Richtun-

⁷³ Vgl. POPITZ, a.a.O., S. 51 Anm.

⁷⁴ MEGA, Bd. I, S. 64.

⁷⁵ ebenda.

⁷⁶ HEGEL, Phil. gesch., S. 129.

gen sich einige wenige als beherrschende herauskristallisierten und die Zukunft bestimmten, so mußten auch die Nachfahren Hegels auf ihre künftigen Möglichkeiten hin befragt werden. Das Verhältnis des philosophischen Systems, das verwirklicht wird, zu seinen geistigen Trägern, an denen der Fortschritt erscheint, ist näher zu umreißen. Der Zwiespalt, der durch die Realisierung der Philosophie überbrückt werden soll, setzt sich bis ins einzelne Subjekt fort. So haben die einzelnen Selbstbewußtsein immer eine zweiseitige Forderung, deren eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. «Denn was als ein in sich selbst verkehrtes Verhältnis an der Sache, erscheint an ihnen als eine doppelte, sich selbst widersprechende Forderung und Handlung. Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug⁷⁷.» Über das prinzipiell Neue ihrer Lage sind sie sich noch nicht im klaren, weil sie als unmittelbare Nachfolger in theoretischer Hinsicht nicht über Hegels System hinausgekommen, sondern einstweilen noch völlig von ihm beherrscht sind. Daher empfinden sie nur «den Widerspruch mit der plastischen Sichselbstgleichheit des Systems und wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen». Die Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins, die aus der Diremption von Philosophie und Wirklichkeit resultiert, bekundet sich schließlich im Auftreten zweier sich auf das extremste gegenüberstehender Richtungen, deren jede durch die Fixierung eines Extrems den Zwiespalt zu überwinden versucht. Denn, argumentiert Marx nach Hegel, wenn Gedanke und Erscheinung sich nicht entsprechen, so bleibt die Wahl, das eine oder das andere als mangelhaft anzusehen⁷⁸. So hält die eine Richtung Begriff und Prinzip der Philosophie fest und erkennt den Mangel als der Welt, die philosophisch zu machen, immanent, die andere fixiert das Moment der Realität und versucht zu philosophieren mit dem Bewußtsein, daß der Mangel der Philosophie immanent ist. Die erste Richtung nennt Marx «liberale Partei», die zweite «positive Philosophie», wohl im Anklang an Schelling. «Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will.» Beide können sich auf Hegel berufen, dessen Satz, daß eine Partei sich erst dadurch als siegende bewähre, daß sie in zwei Parteien zerfalle⁷⁹, sich an ihm selber bewahrheitet. Während die positive Partei durch das Insichwenden der Philosophie die Verkehrtheit, «sozusagen die Verrücktheit», auf die Spitze treibt, ist sich die liberale Partei bei ihrer Tätigkeit der Kritik, des Sich-nach-außen-Wendens der Philosophie, trotz ihres Widerspruchs des Prinzips im allgemeinen und des Zwecks bewußt. «Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffs, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu brin-

⁷⁷ MEGA, Bd. I, S. 65, ebenso die folgenden Zitate.

⁷⁸ HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1949, zit. als Enz., § 47.

⁷⁹ HEGEL, Phän., S. 408.

gen imstande ist.» Marx entscheidet sich, wenn auch nicht vorbehaltlos, für die liberale Richtung, da sie nach seiner Einsicht allein imstande ist, auf die Dauer die Befreiung vom System zu bewirken. Ihre Repräsentanten waren Marx' Freunde aus dem Doktorklub, vorab Bauer und Köppen und die ihnen geistig wie persönlich nahestehenden Ruge und Feuerbach, die mit ihrer Kritik allmählich zum Atheismus und Materialismus fortschritten, aber schließlich selbst bei der bloßen Interpretation der Verhältnisse stehenblieben, statt sie zu verändern⁸⁰. Die übrigen Philosophen, die einen neuen Ansatz suchten, verhöhnt Marx mit beißendem Spott als «eine Menge untergeordneter quengelnder, individualitätsloser Gestaltungen», die sich entweder hinter eine philosophische Riesengestalt der Vergangenheit stellen und wie Stumme sich durch ein Sprachrohr von enormer Größe zu Stimme verhelfen wollen (wie der Aristoteliker Trendelenburg), oder als Liliputaner «mit doppelter Brille bewaffnet» auf einem «Minimum vom posterius des Riesen⁸¹» stehen und der Welt ganz verwundert verkünden, welch überraschend neue Aussicht von ihrem «punctus visus» aus, auf dem sie das *ποῦ στῶ* des Archimedes für verwirklicht halten, sich darbiete (wie der hegelianisierende I. H. Fichte). Aber unweigerlich werden alle diese «Schleimtierchen» den beiden Richtungen als ihrem Element anheimfallen.

Marx beginnt seine philosophische Entwicklung mit einer Abhandlung über ein Thema der antiken Philosophiegeschichte. Die vorstehende Präzisierung des Gesichtspunktes, von dem aus er diese Arbeit unternahm, zeigte, daß ihm trotz seines ursprünglichen Interesses an der griechischen und römischen Kultur das Studium der Antike nicht Selbstzweck war, sondern weit mehr der Selbstverständigung diene. Die Lösung des für ihn lebenswichtigen Problems, was nach Hegels Abschluß noch zu tun bleibe, hoffte er aus der ähnlich gestalteten Situation der hellenistischen Denker zu gewinnen. Aus der Fülle der Einsichten, die ihm diese Analogie vermittelte, sind vor allem zwei Momente herauszuheben: Einmal schärfte der Vergleich den Blick für das Wesentliche in der Periode wirrer Kämpfe und im unübersichtlichen Gefilde neuer Versuche, die der totalen Philosophie folgten. Zweitens stärkte das Wissen um das Schicksal der nacharistotelischen Schulen das eschatologische Bewußtsein: Die Parallele mußte nur weit genug in die Zukunft hinein gezogen werden, um zur Gewißheit zu führen, daß auch die Zerrissenheit der Gegenwart in eine neue Synthese ausmünden werde.

Daß bei den Griechen diese ganze Auseinandersetzung in völliger Offenheit geschah, ohne daß «eine versteckte Absicht hinter der Einsicht und eine versteckte Einsicht hinter der Sache sich logierte», war für den aufmerksamen Beobachter ein unendlicher Vorteil. Die Einfachheit und Klarheit des Mu-

⁸⁰ MEGA, Bd. 5, S. 9.

⁸¹ Das Bild verwendet Marx schon früh, vgl. das Romanfragment in MEGA, Bd. 1a, S. 85f.: «Jeder Riese... setzt aber einen Zwerg, jedes Genie einen ledernen Philister, jeder Aufruhr der Meere Schlamm und, sobald die ersten verschwinden, beginnen die letzteren, nehmen Platz am Tische und strecken gewaltsam ihre langen Beine aus. Die ersteren sind zu groß für diese Welt, drum werden sie hinausgeworfen. Die letzteren dagegen schlagen Wurzeln in ihr und bleiben... So schlagen die Basen als Bodensatz nieder, aber der Geist verraucht.»

sters, die Marx zeitlebens bewunderte⁸², setzte ihn instand, die Wesenszüge der komplizierteren Bewegung in der Gegenwart abzuleiten, an der er selbst mit der ganzen Energie seiner Persönlichkeit Anteil nahm. «Die Griechen werden ewig unsere Lehrer bleiben wegen dieser grandiosen objektiven Naivität, die jede Sache gleichsam ohne Kleider im reinen Lichte ihrer Natur, sei es auch ein getrübbtes Licht, leuchten läßt⁸³.»

5. Die Beschränkung auf Epikur

Marx hat den großangelegten Plan einer Gesamtstudie der nacharistotelischen Philosophien nicht verwirklicht, sondern sich schließlich darauf beschränkt, einige Züge der Naturphilosophie des Epikur mit den entsprechenden des Demokrit zu vergleichen. Die Gründe des Verzichts waren zunächst äußerer Art: Die Gesamtstudie drohte sich mehr in die Länge zu ziehen, als es ihm seine persönlichen Verhältnisse erlaubten; außerdem drängte ihn Br. Bauer zur raschen Promotion, weil er ihn so bald wie möglich als Mitstreiter an seiner Seite in Bonn wissen wollte. Rjasanow vermutet, daß Marx zuerst die Philosophie Epikurs zum Vorwurf seiner Dissertation gewählt habe und daß das Vorhaben einer Gesamtdarstellung erst im Laufe der Arbeit, wahrscheinlich unter dem Einfluß Köppens, entstanden sei⁸⁴. Marx hätte demnach am Ende wieder zu seiner ursprünglichen Absicht zurückgefunden. Zu erklären bleibt dann, was ihn bestimmte, seine Studien auf Epikur zu konzentrieren. Einige der wichtigsten Gründe, die der Dissertation selbst entnommen sind, mögen hier genannt sein; eine bessere Übersicht wird sich nach der Behandlung des ganzen Textes einstellen.

Was Marx an Epikur fasziniert, ist die unerbittliche Konsequenz, mit der er die griechische Philosophie zu Ende führt: Theoretisch bedeutet er in der Betrachtung der Materie die vollendete Profanierung der Natur, worüber noch zu sprechen sein wird; praktisch zeigt sich in ihm am eindrucklichsten der Prozeß der Herauslösung des Subjekts aus der Substanz, den Marx am Begriff des σοφός, des Weisen, erläutert. Die Darstellung folgt in ihrer Knappheit und abstrakten Ausdrucksweise den kurzen Entwicklungsabrisse, die Hegel oft gegeben hat⁸⁵. «Die griechische Philosophie beginnt mit sieben Weisen . . . , und sie schließt mit dem Versuch, den Weisen begrifflich zu porträtieren. Anfang und Ende, aber nicht weniger das Zentrum, die Mitte, ist ein σοφός, nämlich Sokrates⁸⁶.» Es ist kein exoterisches Faktum, daß die griechische Philosophie sich um diese «substantiellen Individuen» bewegt, sondern dies erklärt sich aus dem Charakter des Griechentums: Das griechische Leben und der griechische Geist haben zu ihrer Seele die freie Substanz⁸⁷, und das Wissen um diese Substanz fällt in selbständige Individuen,

⁸² Vgl. MEGA, Bd. 3, S. 15.

⁸³ MEGA, Bd. 1, S. 140.

⁸⁴ ebenda, S. XXXIII.

⁸⁵ HEGEL, Phil. gesch., S. 151, 239; Phän., S. 491.

⁸⁶ MEGA, Bd. 1, S. 101.

⁸⁷ Vgl. HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 190 ff.

die den andern äußerlich gegenüberstehen, während gleichzeitig ihr Wissen ein den Bedingungen der Wirklichkeit Innerliches ist. Im Unterschied zur reinen Substantialität, wie sie das orientalische Denken kennzeichnet, ist der griechische Philosoph ein Demiurg. In der jonischen Naturphilosophie sind die σοφοί noch die «Behälter . . ., aus denen die Substanz in allgemeinen einfachen Geboten hervorklingt». Vom Substantiellen der griechischen Staatlichkeit isolieren sie sich höchstens nach der Art der elementaren Existenzen. Die Pythagoreer bilden bereits eine Zwischenform zwischen völliger Isolierung und völligem Aufgehen im Substantiellen. Die erste bewußte Isolierung des Individuums geschieht durch die Eleaten, die sich mit der Entdeckung der Idealform der Substanz von Volk und Göttern abwenden. Den Dualismus zwischen der Substanz der Polis und dem subjektiven νοῦς, den dies zur Folge hat, spricht schließlich Anaxagoras aus. Der σοφός wird jetzt offen vom Volke abgeschieden. Dennoch rütteln diese Philosophen noch nicht an der lebendigen Macht des Staates: Sie fühlen ihre Einzelheit noch im Allgemeinen der Polis geborgen. Das ändert mit den Sophisten. Diese sehen die Idealität nicht mehr in der Substanz, sondern im subjektiven Geiste. Die Idealität tritt der Substanz gegenüber, eine Bewegung, die ihren Höhepunkt in Sokrates erreicht, der deshalb auch von der Pythia der σοφώτατος genannt wurde. Der subjektive Geist bleibt zwar Behälter der Substanz, aber weil die Idealität sich der Wirklichkeit gegenüberstellt, wird sie objektiv zu einem Sollen, subjektiv zu einem Streben. «Der Ausdruck dieses subjektiven Geistes, der die Idealität in sich selbst zu haben weiß, ist das Urteil des Begriffs, das zum Maßstab des Einzelnen das in sich selbst Bestimmte, den Zweck, das Gute hat, das hier aber noch ein Sollen der Wirklichkeit ist. Dieses Sollen der Wirklichkeit ist ebenso ein Sollen des Subjekts, das dieser Idealität sich bewußt geworden, denn es steht selbst in der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit außer ihm ist sein⁸⁸.» Die Folge ist für den σοφός eine doppelte: Der Gegensatz zwischen Substanz und Subjekt setzt sich in ihm selbst fort. Ausdruck dafür ist das Daimonion des Sokrates. «Das Daimonion ist die unmittelbare Erscheinung davon, daß dem griechischen Leben die Philosophie ebensowohl ein nur Innerliches als nur Äußerliches ist⁸⁹.» Die Persönlichkeit des Sokrates ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr die Substanz sich in das Subjekt verliert. Daraus folgt auch das zweite: Weil dieser Weise die Stätte seiner Geburt im substantiellen und nicht im freien Geist hat, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingungen als solche anzuerkennen hat, geht er zugrunde. Die Philosophie wird nun subjektiv: Sie wird aus den substantiell bestehenden Vorstellungen hinübergeführt in die «In-sich-selbst-Bestimmung». Bei Platon ist diese Bewegung zunächst noch ideell. «Das wirkliche Wollen des Philosophen, die in ihm tätige Idealität ist das wirkliche Sollen der realen Welt⁹⁰.» Der Weise wird die jenseitige Wahrheit der substantiellen Welt, die ihm gegenübersteht. Dies drückt die Idee der

⁸⁸ MEGA, Bd. 1, S. 103.

⁸⁹ ebenda.

⁹⁰ ebenda, S. 105.

Philosophenkönige aus. Indem Platon die Sphäre des Seins in die Idealität hinausträgt, schafft er ein verschlossenes spezifisch unterschiedenes Reich im philosophierenden Bewußtsein selbst, dem daher auch die Bewegung fehlt. Aristoteles deckt den Widerspruch auf, den im philosophierenden Bewußtsein die Gegenüberstellung der unbewegten Welt der Ideen und der bewegten Welt der Erscheinung verursacht, und schafft mit der Hinwendung zum Individuellen die Vorbedingungen für den Begriff des Weisen in den hellenistischen Philosophien. Hier löst sich der Weise endgültig aus den Banden der Substanz und wird subjektives Ideal. Am konsequentesten gehört diese Form des *σοφός* in die atomistische Philosophie des Epikur, in der die freie Persönlichkeit die höchste Steigerung erfährt. Das menschliche Selbstbewußtsein, das Ich, trägt den Sieg davon über alle substantiellen Satzungen. Und zwar ist Epikur deshalb der einzige, der die Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins zum Prinzip erhebt, weil er alles, was gegen das menschliche Selbstbewußtsein sich transzendent verhält, also dem «imaginierenden Verstand» angehört, beseitigt, während die Stoa der abergläubischen und unfreien Mystik Tür und Tor öffnet, weil sie das Selbstbewußtsein nicht in der Form der Einzelheit wie Epikur, sondern in der Form der abstrakten Allgemeinheit zum Prinzip macht⁹¹.

In gleicher Weise faßten die Junghegelianer und mit ihnen Marx das Absolute nicht als Substanz, sondern als Subjekt auf. Aktivität und Energie waren für sie früher als Materie und Struktur. Befreiung von den transzendenten Mächten war die Voraussetzung für das Wirken jener Generation, deren Losung hieß: Im Anfang war die Tat! Die Zersetzung des religiösen Bewußtseins war daher das Ziel der «liberalen Partei». Auf ihrer Seite griff Marx in den Kampf ein und trat wie Bauer gegenüber der Orthodoxie kraftvoll für den Vorrang der Philosophie vor der Theologie ein. Die religiöse Kritik der Junghegelianer erreichte zur Zeit, da Marx an der Dissertation arbeitete, ihren Höhepunkt. So bot die Polemik des Plutarch gegen Epikurs Theologie willkommenen Anlaß, einen Beitrag zur Entlarvung des religiösen Bewußtseins zu leisten. In einem Anhang zur Dissertation, auf den noch einzugehen ist, führte Marx diesen Gedanken aus, indem er unterstrich, daß Plutarchs Polemik nichts einzelnes sei, sondern «Repräsentant einer espèce», weil sie das Verhältnis des theologisierenden Verstandes zur Philosophie sehr treffend darstelle⁹². Die Kritik der Offenbarung wollte den Menschen wieder in seine Rechte einsetzen, die Entfremdung aufheben, in die ihn das religiöse Bewußtsein geworfen hatte. Das *experimentum suae medietatis* führte in der junghegelianischen Richtung nicht nur zur Aufhebung der Religion als einer substantiellen Bindung, sondern, in Feuerbach, auch zur Erkenntnis, daß der Mensch die Götter, an die er glaubt, selber schaffe. Marx, der von Hause aus nie ein engeres Verhältnis zum Christentum gefunden hatte, nahm in dieser antireligiösen Bewegung einen hervorragenden Platz ein. Seinem Haß gegen alle Religion entstammte das Gefühl dafür, wie falsch jeder Standpunkt sei,

⁹¹ ebenda, S. 51.

⁹² ebenda, S. 10.

der die Philosophie vor das Forum der Religion ziehe. Aus dieser Haltung heraus bezichtigte er Gassendi, der doch «den Epikur aus dem Interdikt befreite, mit dem die Kirchenväter und das ganze Mittelalter, die Zeit der realisierten Unvernunft ihn belegt hatten», ungerechterweise⁹³ des Versuchs, «sein katholisches Gewissen mit seinem heidnischen Wissen und den Epikur mit der Kirche zu versöhnen. Es ist, als wollte man der griechischen Lais einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib werfen⁹⁴». Nicht zuletzt erblickte Marx den Zweck seiner Dissertation darin, die Philosophie Epikurs von dem Vorurteil zu erlösen, mit dem religiöse Kreise sie seit jeher bedacht hatten. Epikur bedurfte in seiner Philosophie der Götter nicht, und wer ihr anhing, brauchte keinen religiösen Trost; es war im Gegenteil seine Absicht, dem Menschen die Furcht zu nehmen, die ihm religiöse Mystifikationen einflößten. So konnte sich Marx für seine stolzen programmatischen Sätze auf ihn berufen: «Die Philosophie, solange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsiert, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen: *ἄσεβής δὲ οὐχ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοῦς ἀναισθῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων*. Und weiter: «Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus:

ἅπλῳ λόγῳ τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεούς,

ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein⁹⁵.»

Marx stellt Epikur, den größten griechischen Aufklärer⁹⁶, in eine Linie mit Prometheus, dem Gegner des Zeus. Es ist der Kampf gegen die Götter und der Glaube an die Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins, der beide vereinigt. Auch Marx' Atheismus lebt genuin vom Ideal des völlig autonomen Menschen, der letztlich keinen andern Herrn anerkennen will als sich selbst. Daß Marx den mythischen Götterhasser beschwört, hat daher einen tiefen symbolischen Sinn. In der Gestalt des Prometheus personifizieren sich Freiheit, Autonomie und Autarkie des Menschen, die Grundgewalten der ganzen Epoche, die sich in betontem Gegensatz zum Christentum herausbildeten. Im Reiche des Prometheus wurde Antichrist zu einem Ehrentitel, den sich die Junghegelianer selbstsicher zulegten. Der Titan war Symbol des Aufruhrs gegen alle Autorität. In seinem Namen litt und duldeten man den Zwang, den Staat und Religion über den auf seiten der Philosophie Streitenden verhängte:

⁹³ Die Vorarbeiten zur Dissertation zeigen, daß die ungerechte Beurteilung Gassendis durch Marx von Feuerbach herrührt. Feuerbach warf in seiner «Geschichte der neueren Philosophie» (Ansbach 1833) Gassendi vor, daß er das Prinzip der Atome mit theologischen Vorstellungen habe vereinigen wollen; daß er im Kopfe Atheist, im Herzen aber gläubiger Christ gewesen sei (a.a.O.; S. 142f.). Dieses Urteil wiederholt Marx fast wörtlich: Gassendi habe die göttliche Einwirkung retten und dennoch Epikureer sein wollen (MEGA, Bd. 1, S. 93).

⁹⁴ MEGA, Bd. 1, S. 9. Das Bild dürfte von Heine inspiriert sein: «Keusche Mönche haben der antiken Venus eine Schürze vorgebunden; sogar bis in die neueste Zeit hat man den nackten Statuen ein lächerliches Feigenblatt angeklebt» (HEINE, Die romantische Schule, Werke, Bd. 5, S. 251).

⁹⁵ MEGA, Bd. 1, S. 10; Übersetzung: Gottlos ist nicht der, der die Götter der Menge beseitigt, sondern der, der den Göttern die Ansichten der Menge anhängt; zum Aischyloszitat vgl. oben S. 23.

⁹⁶ ebenda, S. 51.

«Sie (sc. die Philosophie)», schrieb Br. Bauer an seinen Bruder, «war bis jetzt durch ihre Verbindung mit dem Staat konsolidarisch verpflichtet, also auch eingeengt, sie hatte sich, da sie scheinbar freigelassen und ohnehin begünstigt war, d. h. an den Vorteilen der Regierung teilnahm, selbst ihre Grenzen gesetzt. Indem sie aber gefesselt wird, wird sie über alle Fesseln und Grenzen hinausgetrieben. . . Der gefesselte Prometheus war als solcher freier als damals, da er noch frei umherging und die Menschen opfern lehrte. . . Indem die Wissenschaft verstoßen wird, ist sie sich selbst überlassen. Man will sie nicht mehr, gut! So ist sie emanzipiert, und ich bin auch frei, soweit ich der Verstoßenen diene. Ich habe mich noch nie so glücklich, so frei gefühlt⁹⁷.» Der Weg der Realisierung dieser Freiheit führte über die radikale Kritik der Offenbarung zum entschiedenen Atheismus. Bauers Weggenosse war Marx: Die Destruktion der christlichen Religion ist für ihn die Voraussetzung für die Konstruktion einer Welt, in der der Mensch Herr seiner selbst ist. Von hier aus leiten sich konsequent Marx' Differenzen zum theologisch-spiritualistischen Idealismus Hegels ab. In und hinter Hegels System nahm er den Gott des Christentums wahr. Seine Opposition gegen Hegel richtete sich daher auch gegen Gott. Im prometheischen Aufstand gegen die christliche Schöpfungsordnung wurzeln seine durchgreifende Kritik des Bestehenden und die Forderung der Herbeiführung des besseren Zustandes durch den Menschen selbst. Der atheistische, an sich selbst glaubende Mensch nimmt triumphierend die übermenschliche Aufgabe der Schaffung einer neuen Welt auf sich: «Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eigenen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eigenen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigene Privatseligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts von sich selber zu träumen⁹⁸.» Und dieser Atheismus der Philosophie des Selbstbewußtseins bekennt sich zu Prometheus als dem vornehmsten Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender⁹⁹.

Das Prometheus-Motiv begegnet bei Marx schon früh. In den Gedichten äußert sich die revoltierende Überhebung des genialen Ich, die Auflehnung gegen Gott und Welt, Religion und moralische Ordnung¹⁰⁰. Derselbe jugendliche Sturm und Drang läßt den Marx der Dissertation aus dem kreatürlich gebrechlichen Menschen selbst das Absolute schaffen. Als Redaktor der «Rheinischen Zeitung» lernt Marx die sozialen Implikationen der Verwirklichung der Philosophie kennen. Auf das Verbot der Zeitung, die der Regierung zu radikal wurde, erschien eine Karikatur, die Marx als gefesselten Pro-

⁹⁷ Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839–1842 aus Bonn und Berlin, Charlottenburg 1844, S. 36; zitiert bei CORNU, a.a.O., S. 209.

⁹⁸ MEGA, Bd. 1, S. 122.

⁹⁹ ebenda, S. 10.

¹⁰⁰ Vgl. die Gedichte «Des Verzweifelnden Gebet» und «Menschenstolz» in: MEGA, Bd. 1a, S. 30 bzw. 49; dazu Bd. 1a, S. 83.

metheus zeigt¹⁰¹. In der Betonung der Praxis, der Tätigkeit sieht Marx den Fortschritt seines Materialismus gegenüber allen bisherigen materialistischen Systemen, in denen der menschliche Geist sich nur passiv verhalten hat. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus sei es gewesen, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt worden sei, «aber nicht als sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis», heißt es in der ersten These über Feuerbach¹⁰². Wenn Feuerbach die Göttlichkeit des Menschen verteidigt, so konkretisiert Marx diese Grundthese, indem er der Tätigkeit des Menschen eine demiurgische Interpretation verleiht. Der Mensch ist Schöpfer; nicht so allerdings, daß er eine creatio ex nihilo vollbringt, sondern dadurch, daß er die vorgegebene Natur umgestaltet. Nicht productio, aber doch reproductio ist seine Bestimmung und insofern tritt er in die Nachfolgerschaft des schöpferischen Gottes. Aus der Synthese des statischen Materialismus mit der Aktivität des Idealismus entspringt der Grundsatz des historischen Materialismus: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*»¹⁰³. Das eschatologische Pathos der Prometheuswelt spricht sich in diesem Satze aus, ein utopischer Menschheitsglaube, wie er über Aufklärung und Revolution bis zu den utopischen Sozialisten fortlebte. Den Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit führt schließlich als letzter Prometheus das Proletariat aus¹⁰⁴.

Auf die tiefe Problematik, die das Prometheus-Motiv aufwirft, kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei nur bemerkt, daß Marx, wenn er den Menschen auf sich selbst stellt und ihn wie Protagoras zum Maß aller Dinge macht, sich den Weg abschneidet zur Beantwortung der letzten Frage des Humanismus; der Frage nämlich nach dem wirklich letzten Grunde des Ungenügens, das der Mensch an sich selbst und an den von ihm produzierten Zuständen erleidet. Er hat aus dem Prometheus des Aischylos die gottlose Hybris des autonomen Menschen begeistert übernommen, und dabei den Blick für den Menschen, der tragisch lebt, weil er angesichts der Götter lebt, verloren. So führt er das experimentum suae medietatis unbeirrt durch und endet in der Utopie¹⁰⁵.

Marx hat auf Epikur nicht nur deshalb sein besonderes Augenmerk gerichtet, weil er ihm mit größter Konsequenz die griechische Philosophie zu Ende geführt zu haben schien, indem er die freie Persönlichkeit von den letzten Bindungen befreite, und weil das moderne Prometheuspathos aus seiner Lehre wesentliche Impulse empfing, sondern vor allem auch deshalb, weil Hegel unter den antiken Philosophen des Selbstbewußtseins gerade zu Epikur nie eine gerechte Beziehung gefunden hat. Der atheistische Nachfahre durfte daher überzeugt sein, an der Lösung eines bisher noch nicht gelösten

¹⁰¹ MEGA, Bd. I, Tafel I.

¹⁰² MEGA, Bd. 5, S. 533.

¹⁰³ ebenda, S. 535.

¹⁰⁴ BALTHASAR, Hans Urs von, Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1947, S. 633.

¹⁰⁵ WEINSTOCK, Heinrich, Realer Humanismus, Köln/Opladen 1949, S. 39.

Problems aus der Geschichte der griechischen Philosophie zu arbeiten¹⁰⁶. Hegels Urteil über die Atomisten und Epikur im besondern ist als Ausgangspunkt zu Marx' Analyse im folgenden zu betrachten.

Hegels Stellung zu Demokrit und Epikur ist bestimmt durch seine Abneigung gegen den Materialismus, die in der «Geschichte der Philosophie» sich nicht nur in einer bewußten Vermeidung des Wortes, sondern auch in einer stiefmütterlichen Behandlung der materialistischen Strömungen und Systeme äußert. Dieses Verhalten kann nicht überraschen: Der Materialismus leugnet gerade das, was die Basis der Hegelschen Philosophie ausmacht, nämlich «die Selbständigkeit des denkenden Prinzips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt¹⁰⁷». Überhaupt existiert für Hegel der Gegensatz Idealismus-Materialismus innerhalb der Philosophie nicht. Durch entsprechende Definition der Begriffe werden Idealismus und Philosophie einander gleichgesetzt. Idealismus besagt, daß das Endliche ideell ist, d. h. in der Form der Vorstellung sich vorfindet und nicht als wahrhaft Seiendes anerkannt wird. So ist jede Philosophie «wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist¹⁰⁸». Eine Philosophie aber, welche dem endlichen Dasein als solchem wahrhaftes, letztes und absolutes Sein zuschreibt, verdient den Namen Philosophie nicht. Da nun alle Prinzipien älterer und neuerer Philosophie, handle es sich um das Wasser, die Materie oder die Atome, Gedanken, Allgemeine, Ideelle sind, und nicht Dinge, wie sie sich unmittelbar, d. h. in sinnlicher Einzelheit vorfinden, ist alle wahrhafte Philosophie Idealismus. Innerhalb dieses umfassenden Begriffs läßt Hegel auch den Materialismus als notwendiges, aber zu überwindendes und in Wirklichkeit auch stets wieder überwundenes Stadium der Entwicklung des Geistes gelten.

Die Atomistik erfährt als materialistisches System eine entsprechende Beurteilung. Da sie in der Geschichte eine bedeutende Rolle gespielt hat, muß sie unter einer bestimmten Form ins System aufgenommen werden. Denn in dem konsequenten, notwendigen Fortgang, den die Geschichte der Philosophie darstellt, ist jede einzelne Philosophie ein schlechthin notwendiges und somit unvergängliches Moment des Ganzen, und ihre Prinzipien bleiben erhalten. Positiv bewertet daher Hegel die Atomistik, insofern das von ihr aufgestellte Prinzip einer neuen Gedankenbestimmung in der Logik entspricht, denn in diesem Falle bedeutet sie einen Fortschritt des Denkens¹⁰⁹. Indem die atomistische Philosophie die Atome und das Leere für das Wesen der Dinge erklärt, gelangt sie zu einer höheren Bestimmtheit, als es das Sein des Parmenides und das Werden des Heraklit darstellen: Sie nimmt jenen Standpunkt ein, auf dem sich das Absolute als Fürsichsein bestimmt. Im Fürsichsein vollendet sich das qualitative Sein, indem es sich bestimmt als das Eins *und* das Leere — zwei Momente, die sich als äußerliche gegenüber treten, das Eins als

¹⁰⁶ MEGA, Bd. 1, S. 10.

¹⁰⁷ HEGEL, ENZ., § 60.

¹⁰⁸ HEGEL, Werke, Bd. 4, S. 181; ENZ., § 95.

¹⁰⁹ Vgl. HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 389: «Die Entwicklung der Philosophie in der Geschichte muß entsprechen der Entwicklung der logischen Philosophie.»

die Negation in der Bestimmung des Seins, das Leere als die Negation in der Bestimmung des Nicht-Seins. Diesen Sachverhalt zuerst erkannt zu haben, ist das Verdienst der Atomistik. Denn während Parmenides beim Sein stehen bleibt und das Nichts als Gar-nicht-Seiendes bezeichnet, und Heraklit Sein und Nichts im Prozeß sieht, stellt Leukipp das Positive als fürsichseiendes Eins und das Negative als Leeres auf. Das Werden ist nur das Umschlagen von Sein in Nichts, von Nichts in Sein, wo jedes negiert wird. Erst das Prinzip des Fürsichseins setzt, daß beide seien. Es erweist sich daher als Fortschritt gegenüber dem Sein und dem Werden. Aber wenn auch das Eins in jeder logischen Philosophie als wesentliches Element vorkommen muß, darf es dennoch nicht das letzte sein; denn das Eins ist eine zu dürftige Bestimmung und Definition des Geistes, als daß es ihn erschöpfen könnte. Hier ist der Ansatzpunkt zu Hegels Kritik an der Atomistik zu suchen: Die Atomistik führt nicht weiter, da sie die Atome als letztes annimmt. So hoch sie sich stellt, indem sie die einfache Bestimmtheit des Eins und des Leeren zum Prinzip aller Dinge macht, so leicht verführt sie dazu, bei der reinen Äußerlichkeit zu verweilen. Durch das Verharren bei der Ansicht, daß die Vereinigung der Atome nur eine oberflächliche Beziehung, eine Zusammensetzung, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt sei, sondern in der im Grunde diese An-und-für-sich-Seienden noch getrennt bleiben, gelangt die Atomistik lediglich zur mechanischen Vereinigung und schneidet sich den Weg zu einer weiteren und reicherer Naturansicht ab – eine direkte Konsequenz der mangelnden Idealität; denn Idealität heißt, daß das Außereinandersein aufgehoben ist in der organischen Einheit. Leukipp und Demokrit bemühen sich zwar, die bloß gleichgültige Vielheit zu überwinden, verfallen aber sogleich in Inkonssequenzen. Es gelingt ihnen nicht, über die nur äußerliche Zusammensetzung hinaus zur immanenten Bestimmtheit vorzustoßen. So vollziehen sie bestenfalls den Übergang zu weiteren mechanischen Bestimmungen, ein Resultat, das nicht anders als «dürftig, platt und kahl» genannt werden kann.

In verstärktem Maße mußten die Angriffe, die Hegel gegen den Atomismus, Atheismus und Materialismus richtete, Epikur treffen, der alle diese Anschauungen in seinem System vereinigte. Zwar ist auch das System Epikurs ein notwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewußtseins, nämlich insofern es – zusammen mit seinem Antipoden, dem Stoizismus – die abstrakte Freiheit jenes Bewußtseins zum Ausdruck bringt, welches sich in sich selbst zurückzog, in sich selbst das Rechte und Sittliche suchte, das im allgemeinen Leben fehlte, nachdem die politische Existenz und die sittliche Wahrheit Griechenlands untergegangen waren, und der reale Geist, das Leben sich im abstrakten Allgemeinen des alles nivellierenden römischen Kaiserreiches aufgelöst hatte. Doch im Gegensatz zur Stoa nennt Epikur nicht das Sein als Sein überhaupt das Wahre, sondern das Sein als Empfundenes und erklärt damit das Bewußtsein nicht in der Form der Allgemeinheit, sondern in der Form der Einzelheit als das Wesen. Wenn aber das empfundene Sein als das Wahre gilt, so erhellt nach Hegel schon von selbst, «daß damit überhaupt die Notwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, alles auseinanderfällt, ohne speku-

latives Interesse, und vielmehr die gemeine Ansicht der Dinge behauptet wird; in der Tat geht's auch nicht über die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes hinaus, oder vielmehr alles ist herabgesetzt zum gemeinen Menschenverstand ¹¹⁰». Es ist Hegel ein leichtes, von seinem Standpunkt aus das epikureische System in seinen Grundlagen zu «widerlegen». Das geschieht zunächst von der Erkenntnistheorie her: Da die epikureische Philosophie nicht die Behauptung eines Systems der Begriffe, sondern, im Gegensatz dazu, des Vorstellens sein will, kommt sie nicht über die primitiven Anfänge des sinnlichen Bewußtseins hinaus. Zwar ist es durchaus richtig, daß aus Empfindungen Vorstellungen als das Allgemeine entstehen und die Vorstellungen wiederum von Empfindungen geprüft werden, aber im ganzen sind diese psychologischen Ansichten oberflächlich und trivial. Denn «es ist über diesen noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält; und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten ¹¹¹.» Wenn daher Epikur behauptet, die Empfindung entstehe infolge des beständigen Flusses, der von der Oberfläche der Dinge ausgehe, und der Irrtum bei der Wahrnehmung rühre daher, daß die Vorstellung eine Unterbrechung erleide, die ihren Ursprung in uns selbst habe, so geht er gerade am Wesentlichen vorbei. Denn er weiß nichts darüber auszusagen, was diese unterbrechende Bewegung für sich ist, mit andern Worten: Das Erkennen nach der Seite des Denkens ist für ihn hinlänglich erklärt, wenn es wie jede geistige Operation auf eine physische Bewegung der Atome zurückgeführt werden kann. Daß damit die aktive Rolle, die das Denken im Erkenntnisvorgang spielt, viel zu gering veranschlagt ist, liegt auf der Hand, und es ist begreiflich, daß Hegel, für den das Denken als spezifisch menschliche Tätigkeit Anfang und Ende der Philosophie ist, von einer solchen Erkenntnistheorie sagt, es sei nicht möglich, eine dürftigere zu haben ¹¹². Zu einem solchen Urteil fühlt er sich um so mehr berechtigt, als Epikur sich das leichteste Kriterium des Wahren ausgesucht hat. Indem Hegel dieses Kriterium auf der untersten Stufe der Reflexion einordnet, bricht er den Stab über Epikur. Denn der Satz, daß die Sinneswahrnehmung des Kriterium der Wahrheit sei, ist das Fundamentalprinzip des epikureischen Systems und ergibt sich folgerichtig aus dem Grundaxiom, daß der äußern Welt, wie sie die Wahrnehmung kennt, Wahrheit und Realität zukommt. Zwei Schwierigkeiten entspringen aus dieser Erkenntnistheorie für die Annahme der Atome als der letzten Aufbaustoffe der Welt. Einmal wird die Existenz der Atome selbst problematisch, da sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern Gedankendinge sind. Natürlich kann sich Epikur im Falle der Atome und des Leeren nicht mit der rein negativen Bestimmung begnügen, daß ihre Annahme wenigstens der sinnlichen Wahrnehmung nicht widerspreche. Er kommt über diese Klippe dadurch hinweg, daß er die Welt gleichsam in zwei Abteilungen trennt, von denen die eine durch die Sinne, die andere durch die geistige Wahrnehmung erkannt wird (*αἰσθησις* und *ἐπιβολή*)

¹¹⁰ HEGEL, Werke, Bd. 18, S. 474.

¹¹¹ ebenda, S. 484.

¹¹² ebenda, S. 486.

τῆς διανοίας), beide aber gleich real sind. Eine solche Lösung führt aber nur zurück auf die Frage nach der Natur der geistigen Wahrnehmung und des Denkens und zeigt die Grenze des Materialismus überhaupt: Das Bewußtsein läßt sich aus stofflichen Bewegungen nicht erklären. Hegel faßt diese Problematik zusammen: «Epikur verbannt den Gedanken als ein Ansichseiendes, ohne daran zu denken, daß seine Atome selbst eben diese Natur von Gedanken haben — ein solches Sein, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittlung, negativ ist, oder allgemein ist; eine Inkonsequenz die seine erste und Epikurs einzige ist — alle Inkonsequenz der Empiriker ¹¹³». Zum zweiten vermag Epikur nach Hegel den Übergang vom abstrakten Ansich der Atome in die Erscheinung nicht zu erklären. Es ist dies ein Vorwurf, der nicht Epikur allein, sondern die Atomistik im ganzen, insbesondere auch die moderne Naturwissenschaft treffen soll ¹¹⁴. Hegel kann, von Goethes Morphologie herkommend, in den Bestrebungen Epikurs, «wie der andern Physiker», «nichts als bewußtlose Verwicklung und Vermischung von Begriffen, Abstraktionen und Realitäten erblicken», «ein ganz formelles Reden», «leere Worte», von denen es nicht der Mühe wert ist zu sprechen. «Den Übergang zur konkreten Erscheinung hat Epikur entweder gar nicht gemacht, oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges ¹¹⁵.» Den Grund für diese Beschränktheit Epikurs glaubt Hegel darin gefunden zu haben, daß der Begriff und das Allgemeine als Wesen geleugnet werden. Die Folge sei, daß alle Entstehungen nur zufällige Verbindungen darstellen, die sich ebenso zufällig wieder auflösen, da das Geteilte das erste und wirklich Seiende sei und die Zufälligkeit das Gesetz der Verbindung ausmache, während für Hegel die organischen Gestaltungen und Gebilde nicht Eigenschaften, sondern selbst Träger von Eigenschaften, Substanzen sind ¹¹⁶.

Indem Epikur die Einheit, in welcher Form sie auch vorgestellt wird, aufhebt, verwirft er auch den allgemeinen Endzweck der Welt, jede Zweckbeziehung und Zweckmäßigkeit des Organischen in sich selbst und damit die teleologischen Ansichten von der Weisheit eines Weltschöpfers in der Welt und dessen Regierung. Alles sind Ereignisse, die durch zufälliges äußerliches Zusammenkommen der Atome bestimmt sind. Die Wirkung, die Epikur mit der Leugnung der Zweckursachen ausübte, war dieselbe, wie sie das Entstehen der Kenntnis von Naturgesetzen in der modernen Welt gehabt hat. Epikur hat «Aufklärung in Richtung aufs Physische» gebracht ¹¹⁷. Diese Leistung billigt Hegel, da sie den Aberglauben ausrüttete, der von den unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln und Dämonen übergeht. Doch auch hier zeigt sich alsbald die Grenze: Epikur führt zwar für den Kreis des Endlichen nur endliche Ursachen an, aber er bleibt auch beim Endlichen stehen. «Das ist das sogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen stehenzubleiben ¹¹⁸.» Damit ist jede höhere Betrachtungsweise, die vom Begriff aus-

¹¹³ ebenda, S. 491.

¹¹⁴ ebenda, S. 495: «Man darf also nicht gegen Epikurs Ansicht spröde tun, wenn man Physiker ist.»

¹¹⁵ ebenda, S. 490.

¹¹⁶ ebenda.

¹¹⁷ ebenda, S. 498.

¹¹⁸ ebenda.

geht, vereitelt. «Der Aberglaube fällt weg, aber auch ein in sich begründeter Zusammenhang und die Welt des Idealen¹¹⁹.» So faßt Hegel das Ergebnis seiner Untersuchung in ein vernichtendes Urteil: «Mit solchem Geschwätz wollen wir uns nicht länger aufhalten; es sind leere Worte. Vor Epikurs philosophischen Gedanken können wir keine Achtung haben; oder vielmehr, es sind gar keine Gedanken¹²⁰.»

Marx will in seiner Dissertation den Nachweis führen, daß Epikur ein ernsthafterer Denker war, als Hegel ihm zubilligt. Er pflichtet zwar Hegel bei, daß Epikur kein großes Lob verdiene, wenn der objektive Gewinn zum Maßstab der Beurteilung gemacht wird. Aber zugleich betont er, daß historische Erscheinungen eines solchen Lobes gar nicht bedürfen. Ihre Existenz ist Grund genug, sie wichtig zu nehmen. Darum bewundert Marx «die offene echt philosophische Konsequenz», mit der Epikur der ganzen Breite nach die Inkonssequenzen seines Prinzips an ihm selbst auslegt¹²¹.

¹¹⁹ ebenda, S. 499.

¹²⁰ ebenda, S. 500.

¹²¹ MEGA, Bd. 1, S. 140.

Viertes Kapitel

Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie

Marx' Dissertation umfaßt neben der nach der Promotion geschriebenen Vorrede, die reichen Aufschluß über seine Stellung in der junghegelianischen Bewegung gibt und deshalb schon im letzten Kapitel herangezogen worden ist, als eigentlichen Gegenstand eine Untersuchung „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“. Ein erster Teil behandelt die allgemeinen Unterschiede zwischen den beiden Philosophen, während der zweite Teil auf die speziellen naturphilosophischen Divergenzen eingeht. Eine „Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie“ reiht sich als Anhang an und stellt Marx' ersten Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins dar¹.

Die Dissertation ist nicht in ihrem ganzen Umfange erhalten. Vom ersten Teil fehlen gerade das wichtige vierte Kapitel über die allgemeine prinzipielle Differenz und das Ergebnis, zu dem der allgemeine Vergleich führt. Vorhanden sind zu beiden Abschnitten die Anmerkungen, die aber zu einer befriedigenden Rekonstruktion nicht genügen, zumal keine einzige der umfangreichen in der Gesamtausgabe abgedruckten Vorarbeiten sich auf Demokrit bezieht. Verloren ist auch der größte Teil des Anhangs. Obwohl von der endgültigen Fassung nur ein Bruchstück über den religiösen Feudalismus und die Hölle des Pöbels vorliegt, darf der Inhalt der ganzen Auseinandersetzung mit Plutarch als gesichert gelten. Da das Textfragment mit den Vorarbeiten fast wörtlich übereinstimmt, dürften auch die übrigen Entwürfe die verlorene Reinschrift im wesentlichen ersetzen.

Die folgende Darstellung schließt sich eng an den Text der Dissertation an und zieht, wo es zur Klärung nötig erscheint, die entsprechenden Stellen aus den Vorarbeiten heran.

1. Allgemeine Differenzen

a) Einleitung

Marx' Hauptinteresse beim Studium der hellenistischen Schulen galt von Anfang an eindeutig der Philosophie Epikurs. Um ihre Originalität hervorzuheben, betrachtete er sie unter einem ganz bestimmten Aspekt: Er wollte am Verhältnis der epikureischen zur demokritischen Naturphilosophie die Beziehungen der Philosophien des Selbstbewußtseins zur früheren Spekulation erörtern. Dabei kam es ihm nicht darauf an, „aus den vorhergehenden grie-

¹ Vgl. das Inhaltsverzeichnis zur Dissertation in MEGA, Bd. 1, S. 11.

chischen Philosophien Momente als Bedingungen im Leben der epikureischen Philosophie » aufzuweisen, sondern seine Absicht war, das System Epikurs selbst seine eigentümliche Stellung aussprechen zu lassen, es als Resultat der Entwicklung, als « Negation » zu begreifen und von ihm aus rückwärts auf die Vorgänger zu schließen². Von der Situation Epikurs aus galt es, die einzelnen Seiten des Systems zu verstehen und zu erklären. So gesehen mußten die Veränderungen, die Epikur am Atomismus Demokrits anbrachte, als wesentliche Neuerungen erscheinen. Gegen diese Ansicht aber sprach « ein altes eingebürgertes Vorurteil », das die demokritische und epikureische Philosophie identifizierte und in den Veränderungen Epikurs nur willkürliche Einfälle zu sehen vermochte. Als Zeugen dafür, daß die Voreingenommenheit gegen den Lehrer des feinen Lebensgenusses so alt war « als die Geschichte der Philosophie », nennt Marx eine lange Reihe von Autoren, die von den Zeitgenossen Epikurs über die Kirchenväter bis Leibniz reicht, der Epikur sogar die Fähigkeit absprach, « den Demokrit auch nur geschickt zu exzerpieren³ ». Daß er Hegel trotz seiner negativen Äußerungen über Epikur in diese Liste nicht mit aufnimmt, hat seinen Grund darin, daß dieser gerade die für Marx wesentliche Bestimmung, die Epikur vor Demokrit voraushat, deutlich hervorhob: Die Bestimmung der abstrakten Freiheit des Selbstbewußtseins. Die Anstrengung Epikurs, das Individuum von der Macht der Notwendigkeit zu befreien, hat auf Marx einen nachhaltigen Eindruck ausgeübt. Epikur schuf seine Freiheitslehre in bewußtem Gegensatz gegen die *εἰμαρσμένη* (Schicksal) der Stoiker und die *ἀνάγκη* (Notwendigkeit) des Demokrit. Die freie Persönlichkeit konnte sich nur verwirklichen, wenn sie sich vom Schicksal unabhängig wußte. Marx' Schicksal aber war die Hegelsche Philosophie. Die Zwangslage, in der er sich nach der totalen, die Summe der Tätigkeit des Weltgeistes bedeutenden Philosophie befand, verlieh ihm die Fähigkeit, jene « wesentliche, bis ins kleinste durchgehende Differenz der demokritischen und epikureischen Physik trotz ihres Zusammenhangs » richtig zu sehen⁴. Er durfte, wie sich zeigen wird, mit Recht der Meinung sein, auf dem Neuland, das er betrat, eine eigentliche Pionierleistung zu vollbringen.

Die Naturphilosophie sowohl Demokrits wie auch Epikurs sucht die Natur auf materialistischem Wege zu erklären und fragt dementsprechend nach den Prinzipien, aus denen sie besteht, nach dem Entstehen und der Beschaffenheit der Dinge, die sie enthält, und nach den Ursachen, die dem Entstehen in ihr zugrunde liegen. Die Prinzipien, die Atome und das Leere, sind unstreitig dieselben, und was an Verschiedenheiten auffällt, macht den Eindruck, es handle sich um willkürliche und unwesentliche Differenzen⁵. Dieser traditionellen Ansicht stellt Marx seine eigene These gegenüber: Demokrit und Epikur stehen sich diametral entgegen, unterscheiden sich wesentlich voneinander in allem, was Wahrheit, Gewißheit, Anwendung der Wissenschaft, was

² MEGA, Bd. 1, S. 133.

³ ebenda, S. 16.

⁴ ebenda, S. 15.

⁵ So HEGEL, Werke, Bd. 18, S. 489f.

das Verhältnis von Gedanken und Wirklichkeit überhaupt betrifft⁶. Die Differenzen, die sich in den einzelnen Fragen der Naturphilosophie auf tun, sind schon in den Grundlagen der beiden Philosophien enthalten.

b) Die Erkenntnistheorie⁷

Die Frage nach dem Wahrheitswert der Wahrnehmungen ist das erste Problem, an dem Marx die Verschiedenheit der beiden Denker darlegt. Das Urteil Demokrits über Wahrheit und Gewißheit des menschlichen Wissens hält er für schwer zu ermitteln, nicht so sehr weil widersprechende Stellen in der Überlieferung vorliegen, sondern weil sich Demokrits Grundsätze selbst widersprechen. Denn das eine Mal erklärt er das Phänomen für das Wahre, das andere Mal bestreitet er die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu erkennen – ein Widerspruch, auf den, wie Marx gegen Trendelenburg ausführt, schon Aristoteles hinwies. Demokrits Zweifel an der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen hat manche Doxographen, unter ihnen Diogenes Laertius und Sextus Empiricus veranlaßt, ihn den Skeptikern zuzuzählen. Dieser antiken Tradition, die Pyrrhon durch fortlaufende Schülersukzession mit Demokrit verband, folgt im allgemeinen auch Marx. Der skeptische, unsichere und widerspruchsvolle Charakter der Erkenntnislehre des Abderiten tritt in aller Deutlichkeit hervor, sobald die Art und Weise, wie er das Verhältnis des Atoms zur sinnlich erscheinenden Welt bestimmt, einer genaueren Analyse unterzogen wird. Offensichtlich entziehen sich die Atome der sinnlichen Wahrnehmung, sie sind nicht »objektive Erscheinung«, sondern »subjektiver Schein«. Wir wissen von ihrer Existenz nur durch die subjektive Tätigkeit unseres Denkens, durch die Vernunft. Deshalb heißen die Prinzipien auch Ideen. Diese Ideen, die Atome und das Leere, nennt Demokrit wahrhafte Prinzipien, während er alles andere, d. h. alles, was der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist, als subjektiven Schein bezeichnet. Die Objekte des Denkens, diese durch die Vernunft geschauten Ideen also, sind das Wahre. Zugleich aber versieht Demokrit die sinnlichen Erscheinungen mit dem Prädikat der Wahrheit, indem er die *αἰσθησις* der *φρόνησις*, die vernünftige Erkenntnis der sinnlichen Wahrnehmung gleichsetzt. Die beiden Behauptungen widersprechen einander: Man kann nicht einerseits die sinnlichen Wahrnehmungen zu subjektiven Zuständen machen und ihnen andererseits doch eine objektive Wirklichkeit zugrunde legen⁸. Ein solches Vorgehen führt zu der Aporie, daß bald die Prinzipien, bald die Phänomene zum Subjektiven und zum Objektiven werden. »So scheint der Widerspruch auseinandergehalten, indem er an zwei Welten verteilt wird.« Aus Mißtrauen gegen die Sinneswahrnehmung fixiert Demokrit schließlich die Gegensätze so, daß er das Moment der Subjektivität der sinnlichen Wirklichkeit und das Moment der Objektivität den Ideen zueignet. »Allein die Antinomie, aus der Welt der Objekte verbannt, existiert nun in seinem eigenen Selbstbewußtsein, in dem der Begriff des Atoms und die sinnliche Anschauung feindlich zusammentreffen. – Demokrit entrinnt also der Antinomie nicht.« (18)

Im Gegensatz zu Demokrit baut Epikur sein System auf Grundsätzen auf, die jene Antinomie ausschließen. Der Weise verhält sich dogmatisch (*δογματιεῖν*), nicht skeptisch (*οὐκ ἀπορήσεν*). Wenn aber der Weise mit Überzeugung weiß

⁶ MEGA, Bd. 1, S. 17.

⁷ Zum ganzen Abschnitt vgl. MEGA, Bd. 1, S. 17–24.

⁸ Den Beweis führt Marx anhand von Aristoteles, de anima 426a 20 und met. 1009b.

und nichts die sinnliche Wahrnehmung widerlegen kann, so erhellet der Unterschied zu Demokrit von selbst: Während Demokrit die sinnliche Welt zum subjektiven Schein herabsetzt, erhebt sie Epikur zur objektiven Erscheinung. Und er führt diesen Gedanken bis in die letzten Konsequenzen durch, so daß er selbst primitive, dem vorphilosophischen Bewußtsein geläufige Behauptungen wieder aufgreift (z. B. daß die Sonne so groß sei, wie sie scheine).

Den erkenntnistheoretischen Unterschied der beiden Atomisten erläutert Marx in den Vorarbeiten näher, indem er die Skepsis und mit ihr Demokrit dem Dogmatismus Epikurs gegenüberstellt. Während Hegel den dogmatischen Systemen der Stoa und des Epikur als notwendige Ergänzung und gleichzeitig als folgerichtige Höherentwicklung die Skepsis entgegentreten läßt, spricht Marx das Verdienst, die klassische griechische Philosophie vollendet zu haben, ausschließlich Epikur zu. Die Begründung der größeren Konsequenz Epikurs⁹ leitet er her aus der Beziehung des Geistes zum Wissen. Sowohl die Epikureer wie die Skeptiker glauben, daß das Wissen für den Geist etwas Gleichgültiges sei. Der Gedankengang, der zu dieser Ansicht führt, ist aber jeweils ein verschiedener. Die Skeptiker sind der Meinung, daß die Dinge unserer Erkenntnis unzugänglich seien; denn für jeden Satz, den wir infolge unserer vermeintlichen Erkenntnis aufstellen, und für dessen kontradiktorisches Gegenteil sind die Gründe gleich kräftig. Ihre Lehre gipfelt daher in der *ἐποχή*, der völligen Enthaltung vom Urteil. Wenn nun aber die «Impotenz des Geistes, die Dinge zu kapieren», für sein wesentliches Fach, für seine reale Energie gehalten wird, so ist das *ἀδιάφορον*, das Gleichgültigsein der Dinge, ein non sequitur. Denn durch die Erkenntnis könnte, wenn sie möglich wäre, der Geist bereichert werden. Was den Skeptikern übrigbleibt, ist nach Art der Kantianer, die Marx als der Antike gegenüber degradiertes Vergleichsobjekt aus der Moderne herbeizieht, «sozusagen die angestellten Priester des Nichtwissens» zu sein, deren tägliches Geschäft es ist, «einen Rosenkranz abzubeten über ihre eigene Impotenz und die Potenz der Dinge¹⁰». Dagegen Epikur: Er geht davon aus, daß das Wissen von den Dingen, die (nach Hegel und Marx) ein Anderssein des Geistes sind, nicht imstande sei, die Realität des Geistes zu erhöhen. Er glaubt also wie in der Moderne die Frömmeler, die aus Gottseligkeit dem Wissen entsagen, daß das Göttliche im Menschen das Nichtwissen sei und daß diese Göttlichkeit, «welche Faulheit ist» – ein Seitenhieb auf die «Frömmeler» – gestört werde durch den Begriff. Wenn aber das Nichtwissen im Geiste liegt, so ist das Wissen kein Zuwachs der geistigen Natur, sondern wirklich ein Gleichgültiges für den Geist. Epikur ist daher konsequenter. Er erreicht das gleiche Ergebnis wie die Skeptiker, ohne auf die feste Grundlage zu verzichten, und darin zeigt sich das dialektische Wesen, das sein System durchdringt. Er kennt und erstrebt wohl die Auflösung alles Dogmatisch-Stabilen, aber er sucht diese Auflösung auf festem Boden zu erreichen: Wenn du alle Sinneswahrnehmung bestreitest, heißt es in den Kyriai Doxai, so besitzt du nichts, worauf du dich beziehen kannst, um jene zu beurteilen, die du für falsch erklärst¹¹. Er vermeidet daher das skeptische Nichts. Seine Theorie der Entstehung der Vorstellungen dient gerade dem Zweck, die feste Grundlage für alles übrige aufzubauen. Die Sinneswahrnehmungen bieten uns getreue Abbildungen der Wirklichkeit. Wenn nun auch Epikur über die Stufe der Vorstellung (*προβλήσις*) nicht hinausgekommen ist, so hat er doch als der Phi-

⁹ Zur größeren Konsequenz Epikurs vgl. MEGA, Bd. I, S. 85, 88, 93, 97, 100.

¹⁰ MEGA, Bd. I, S. 97.

¹¹ Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig 1887, zit. als Us., p. 76, 8.

losoph der Vorstellung die Bedingungen des Wissens genauer bestimmt¹². Seine Auffassung von der Rolle der Sprache zeugt davon. Während für die Skeptiker die Sprache nur *νόμος καὶ ἔθος* (durch Brauch und Sitte) ist, und deshalb das, was wahrgenommen wird, sich nicht adäquat ausdrücken läßt, ist sie für Epikur *φύσει* (von Natur), und da die äußere Welt wahrheitsgemäß erkennbar ist, liegt die Wahrheit auch in den Wörtern, die das Wahrgenommene ausdrücken. Nähere Angaben darüber enthält der Brief an Herodot: Es gelte zuerst zu begreifen, was den Worten zugrunde liege, damit die Meinungen, Probleme und Schwierigkeiten darauf zurückgeführt und danach beurteilt werden könnten. Bei jedem Wort müsse das ursprünglich Gemeinte betrachtet werden, und dies solle keines weiteren Beweises bedürfen, wenn ein fester Punkt gefunden werden solle¹³. Von diesem Fixpunkt aus wendet Epikur sein Prinzip der Denkbarkeit an, d. h. er weist nach, daß Welt und Gedanke möglich sind. Nicht nur die Zustände und Vorstellungen, sondern auch das Denken über ihre Existenz ist ein nur Mögliches. Die *μαθήματα* (Kenntnisse) vermögen deshalb den Geist nicht zu vervollkommen. Auch von dieser Seite her scheint Epikur konsequenter als die Skepsis, denn diese hebt durch fortlaufende Anwendung des *οὐ μᾶλλον*, wonach ein jedes ebensosehr und ebensowenig das eine wie das andere sei, am Ende sich selber auf. Marx kommentiert eine darauf bezügliche Stelle aus Sextus Empiricus¹⁴: Wenn die Skeptiker mit dem Satze, daß die fünf Tropoi gegen alle Erforschung des Grundes hinreichend seien, da man den Grund sowohl mit allen philosophischen Sekten wie mit der Skepsis wie mit den Phänomenen entweder für übereinstimmend halte oder nicht, die Aitiologie, die Epikur anwendet, treffend widerlegen, so deuten sie damit ebensosehr auf ihre eigene Impotenz hin. Phänomen kann der Grund deshalb nicht sein, weil er die «Idealität des Phänomens, das aufgehobene Phänomen» ist. Mit der Skepsis kann er nicht übereinstimmen, weil diese der Widerspruch gegen alle Gedanken, das Aufheben des Bestimmens ist. Die Skepsis ist nun aber selbst nicht imstande, die Phänomene zu untersuchen, d. h. ihr Hauptanliegen, das bloße *ζητεῖν* (Suchen) ist illusorisch. Sie setzt wohl die Wirklichkeit als unabhängig vom Bewußtsein voraus, aber sie hält dafür, daß, was sinnlich wahrgenommen wird, nicht mitgeteilt werden kann, oder wie Marx es ausdrückt: Das «Phänomen ist das Nichtsein des Gedankens», ebenso ist die Skepsis das Nichtsein des Gedankens als in sich reflektiert: «Aber das Phänomen ist an sich selbst verschwunden, es scheint nur, die Skepsis ist das sprechende Phänomen und verschwindet mit seinem Verschwinden, ist auch nur ein *phainomenon*¹⁵.» Weil der Skeptiker den Schein als solchen festhalten will, gelangt er selbst nicht aus dem Schein heraus, der regressus in infinitum gilt für die Skepsis selbst. Seine Tätigkeit, das *ζητεῖν*, ist willkürlich und widerspricht seinem Prinzip. Weder die Skeptiker noch Demokrit entrichten der Antinomie zwischen der Theorie, die Phänomene für Schein zu erklären, und dem praktischen Verhalten, das sie zur Befolgung des von Wahrnehmung und Denken Gebotenen zwingt, weil sonst das Leben zu absoluter Passivität erstarren müßte.

Marx schließt sich in seinem Urteil über Demokrit und die Skepsis inhaltlich eng an Hegel an. Wenn er ihre Gnoseologie letzten Endes in eine Antinomie ausmünden läßt, so liegt dieser Ansicht der Satz Hegels zugrunde, daß im Skeptizis-

¹² MEGA, Bd. I, S. 85.

¹³ Us., p. 4, 14f.; MEGA, Bd. I, S. 84.

¹⁴ Sextus Empiricus, Pyrrh. hyp., Bek. p. 41.

¹⁵ MEGA, Bd. I, S. 98.

mus das Bewußtsein in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes erfahre¹⁶. Wenn er sagt, daß für Demokrit die reale Dialektik deshalb zur Dialektik des Bewußtseins geworden sei, weil er die Antinomie aus der Welt der Objekte verbannt habe, so entspricht auch dies dem Vorgang, den Hegel mit dem Skeptizismus verbindet: «Das *Dialektische* als negative Bewegung, wie sie unmittelbar ist, erscheint dem Bewußtsein zunächst als etwas, dem es preisgegeben und das nicht durch es selbst ist. Als *Skeptizismus* hingegen ist sie Moment des Selbstbewußtseins, welchem es nicht *geschieht*, daß ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewißheit seiner Freiheit dies andere für reell sich Gebende selbst verschwinden läßt¹⁷.» Dem Demokrit selbst warf Hegel vor, daß sein Verfahren dem «schlechten Idealismus» Tür und Tor öffne, denn mit dem Gegenständlichen werde man nicht einfach dadurch fertig; daß man es auf das Bewußtsein beziehe, es für subjektiv erkläre. Wenn das Gegenständliche als Schein betrachtet werde, so heiße dies noch nicht, daß es begriffen sei¹⁸. Hegel richtete diese Kritik nicht nur gegen Demokrit, sondern zum schlechten Idealismus zählte er vor allem auch die idealistischen Richtungen seiner eigenen Zeit, die dabei stehenblieben, daß das Ich das Setzende sei¹⁹. Ihnen gegenüber betonte er, daß der echte Idealismus darin bestehe, daß der Gedanke «in einer Einheit ebensowohl Realität als Denken» sei, daß er den Begriff *und* die Realität in der Bewegung der Wissenschaft, mithin die Idee eines wissenschaftlichen Ganzen ausmache²⁰. Der Weg zu dieser Einheit blieb Demokrit verschlossen. Er überwand, wie Marx ergänzte, die Antinomie nicht. Es wird sich später zeigen, daß Marx selber an der Hegelschen Einheit von Wirklichkeit und Geist festhielt, und mit der Ablehnung Demokrits implizite seine junghegelianischen Freunde kritisierte.

c) Die Praxis

Der unterschiedlichen Erkenntnistheorie der beiden Philosophen entspricht eine unterschiedliche Praxis. An und für sich kann die Praxis eines Philosophen für die Beurteilung seines Systems nicht entscheidend sein; denn grundsätzlich ist das exoterische Bewußtsein vom esoterischen streng zu trennen. Aber die Erklärung der Praxis aus dem «inneren wesentlichen Bewußtsein» ermöglicht es, daß «die Betrachtung der Gesinnung eines Philosophen Platz in der Geschichte der Philosophie nehmen» kann. «Wir sehen da, was als System sich uns auseinanderlegt, in der Gestalt geistiger Persönlichkeit, wir sehen gleichsam den Demiurgos lebendig in der Mitte seiner Welt stehen²¹.» Die Unterschiede zwischen Demokrit und Epikur sind daher nicht ihrer zufälligen Individualität zuzuschreiben, sondern der Grund der Differenzen ist in der spezifischen Ausgestaltung, die jeder der atomistischen Theorie gibt, zu suchen. Demokrit, für den das Prinzip ohne Wirklichkeit, Existenz und Inhalt bleibt, sieht sich gegenüber die reale, inhaltvolle Welt der sinnlichen Wahrnehmung. Diese Welt ist jedoch subjektiver Schein, und eben dadurch vom Prinzip losgerissen und in ihrer selbständigen Wirklichkeit belassen. Die Erkenntnistheorie Demokrits, wie sie Marx beschreibt, hat zur Folge, daß

¹⁶ HEGEL, Phän., S. 158.

¹⁷ ebenda, S. 156.

¹⁸ HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 396.

¹⁹ ebenda, Bd. 18, S. 4f.

²⁰ ebenda, Bd. 18, S. 169; ferner Bd. 19, S. 571.

²¹ MEGA, Bd. I, S. 139.

sich sinnliche Welt und Prinzipien schroff gegenüberstehen und der Übergang sich nicht vollziehen läßt. Da außerdem die Phänomene einziges reales Objekt sind, haben sie als solche Wert und Bedeutung, und Demokrit wird daher in die empirische Forschung getrieben. Auf ausgedehnte Reisen, auf denen er von den Weisen fremder Länder zu lernen bestrebt ist, erwirbt er sich eine immense Gelehrsamkeit. Nicht Wissensdurst allein, sagt Marx, hat ihn in die Ferne gelockt, sondern vor allem die Nicht-Befriedigung im wahren, philosophischen Wissen. Denn: «Das Wissen, das er für wahr hält, ist inhaltslos; das Wissen, das ihm Inhalt gibt, ist ohne Wahrheit²².» Auch hier entrinnt Demokrit nicht der Antinomie. Er findet auf seinen Wanderungen nicht, was er sucht, nämlich die Wahrheit, und blendet sich schließlich in hohem Alter selbst, «damit das sinnliche Augenlicht nicht die Geistesschärfe verdunkle.»

Epikur dagegen kennt in der Praxis die Antinomie so wenig wie in der Erkenntnislehre. Er ist in der Philosophie «befriedigt und selig» und überzeugt, daß dem, der ihr dient, die wahre Freiheit zufällt. Eben deshalb aber verachtet er die positiven Wissenschaften, weil sie zur wahren Vollendung nichts beitrügen – eine Haltung, die ihm schon im Altertum den Vorwurf eintrug, er sei ein Feind der Wissenschaft. Aus dem gleichen Grunde sucht er auch nicht von den andern zu lernen, sondern rühmt sich, keinen Lehrer gehabt zu haben, ein Autodidakt zu sein. Marx schildert diesen Charakterzug mit offenkundiger Sympathie, denn er durfte auch für sich den Anspruch erheben, unter jenen, die nach Wahrheit ohne jegliche Beihilfe rangen, sich selbst den Weg gebahnt zu haben²³. Der Unterschied zu Demokrit äußert sich schließlich in der letzten symbolischen Tat: Epikur blendet sich nicht, sondern freut sich der sinnlichen Wirklichkeit auch in der Stunde des Todes.

d) Die Reflexionsform

Die dritte wesentliche Differenz sieht Marx in der Reflexionsform, die die Beziehung des Gedankens zum Sein darstellt. Die Reflexionsform hängt unmittelbar mit der Praxis und der Erkenntnistheorie zusammen, denn «in dem allgemeinen Verhältnis, das der Philosoph der Welt und dem Gedanken zueinander gibt, verobjektiviert er sich nur, wie sein besonderes Bewußtsein sich zur realen Welt verhält²⁴». Die Reflexionsform, die Demokrit auf die Wirklichkeit anwendet, ist die Notwendigkeit. Und zwar führt er deshalb alles auf die Notwendigkeit zurück, weil er den Zufall, jenes Scheinbild, das sich die Menschen in ihrer Ratlosigkeit fingierten, bekämpft. Die Konsequenz dieser Ansicht tritt in der Erklärungsweise der einzelnen physischen Phänomene offen zutage. Die Notwendigkeit erscheint in der endlichen Natur als Determinismus: Ausgangspunkt der Erklärung ist die reale Möglichkeit. Nirgends ist im einzelnen der Zufall die Ursache. Demokrits Bestreben, alles zu begründen, gipfelt in seinem Ausspruch, daß er lieber eine neue Aitiologie finden als die persische Königswürde erlangen wolle.

Während Demokrit den Zufall bekämpft, bestreitet Epikur die Notwendigkeit: Besser wäre es, dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht der *εἰμωχρένη* der Physiker zu sein. Es bestehe aber keine Notwendigkeit, in der Notwendigkeit zu leben; denn der Zufall herrsche in der Welt. Die Erklärung der Phänomene ist auf dieser Basis eine völlig andere als bei Demokrit. Ausgangspunkt ist nicht die

²² ebenda, S. 20.

²³ Us., p. 159, 2; MEGA, Bd. 1, S. 20.

²⁴ MEGA, Bd. 1, S. 21.

reale Möglichkeit, sondern deren Gegenteil, die formale, abstrakte Möglichkeit. Dieser Gegensatz ist folgenscher. Während die reale Möglichkeit die Notwendigkeit und Wirklichkeit ihres Objekts zu begründen sucht, geht es der abstrakten Möglichkeit nicht um das Objekt, das erklärt wird, sondern um das Subjekt, das erklärt. Es kommt nur darauf an, alles als denkbar hinzustellen, so daß dem denkenden Subjekt keine Grenze gesetzt ist. Gleichgültig ist es dabei, ob die Möglichkeit auch wirklich sei, denn das Interesse erstreckt sich nicht auf den Gegenstand als Gegenstand, sondern auf das Ziel, das erreicht werden soll: die Ataraxie des Subjekts. Von der abstrakten Möglichkeit her ist es zu verstehen, daß Epikur in der Erklärung der einzelnen physischen Phänomene «mit einer grenzenlosen Nonchalance» verfährt und als einzige Regel vorschreibt, daß die Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung nicht widersprechen dürfe, da das abstrakt Mögliche eben darin besteht, frei von Widerspruch zu sein²⁵.

Der Unterschied in der Reflexionsform, unter der Demokrit und Epikur die Wirklichkeit betrachteten, ist der bedeutsamste. Marx sah es als die Hauptaufgabe seiner Dissertation an, die ganze Tragweite dieses Unterschieds in den einzelnen Bestimmungen der beiden atomistischen Richtungen nachzuweisen. Seine Parteinahme für Epikur wurzelt hier. Mit der Postulierung der Herrschaft des Zufalls wollte Epikur die Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins vor der blinden Notwendigkeit retten. Seinem Bestreben entsprach, wie sich aus der Darstellung der historischen Situation durch Marx ergeben hat, der Wille der Junghegelianer, sich aus den Fesseln der mit der Wirklichkeit versöhnten Hegelschen Philosophie zu befreien. Zwar war auch für Hegel der menschliche Wille zur Freiheit die Triebkraft der Geschichte, aber er sah sie am Ziel, während sie für die Junghegelianer in der Zukunft lag. Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit zu klären, war daher von aktuellem Interesse. Marx befaßte sich mit dem Problem, indem er die extremen Lösungen der beiden Atomisten bis ins einzelne verfolgte und sich die Frage stellte, welche Implikationen der Unterschied mit einschloß. Er beantwortete sie damit, daß er die Erklärungen, die die beiden Philosophen für das Naturgeschehen gaben, entsprechend den Kategorien ordnete, die Hegel in der Logik zur Bestimmung der Wirklichkeit anwandte²⁶. Bei Hegel ist die Wirklichkeit die unmittelbare Einheit des Wesens und der Existenz, des Inneren und des Äußeren und unterscheidet sich diesen Momenten gemäß in eine äußere und eine innere Wirklichkeit. Die innere oder potentielle Wirklichkeit ist die Möglichkeit. Sie tritt als Reflexion-in-sich der eigentlichen Wirklichkeit gegenüber. Je nach der Beziehung von Wirklichkeit und Möglichkeit aufeinander gestalten sich die Momente der Wirklichkeit. Sind Wirkliches und Mögliches formelle Unterschiede, so ist ihre Beziehung gleichfalls nur formell oder zufällig. Das Zufällige ist jenes Wirkliche, das nur als möglich bestimmt ist; seinem ändern, seinem Gegenteil kommt das Sein ebensosehr zu. Diese abstrakte oder formelle Möglichkeit ist die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, d. h. sie ist nur dem subjektiven Denken angehörig, und nur zufällig verwirklicht sich objektiv, was subjektiv möglich ist. Das Reich der Möglichkeit ist daher die grenzenlose Mannigfaltigkeit, da als einzige Regel gilt, daß etwas sich in sich nicht widerspreche. Freilich ist damit zugegeben, daß ebensosehr alles unmöglich ist, da in allem Inhalt, weil er ein Konkretes ist, die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefaßt werden kann. Es gibt daher nach Hegel «kein leereres Reden» als das von solcher

²⁵ ebenda, S. 21–25.

²⁶ HEGEL, Werke, Bd. 4, S. 677–691 und Enz. §§ 142–149.

Möglichkeit und Unmöglichkeit, und es darf in der Philosophie von dem Prinzip der bloßen Denkbarkeit nicht die Rede sein. Das Zufällige zu überwinden ist die Aufgabe des Erkennens. Nur der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich in dem «hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten». Epikur hat nun gerade dieses Prinzip der Erklärung der physischen Phänomene zugrunde gelegt, weil er der Meinung war, daß man den Bereich der naturwissenschaftlichen Forschung verlasse und dem Mythos verfallende, wenn man eine Behauptung festhalte und eine andere, die genau so gut mit den Phänomenen übereinstimme, verwerfe. So wird auch von Hegels Logik her klar, warum er Epikurs Lehre den Charakter der Philosophie absprach. Eine Lehre, die den Zufall als Erklärungsprinzip verwandte, mußte ihm als Ungeheuerlichkeit erscheinen, da für ihn das eigentlich philosophische, das spekulative Denken darin bestand, die Notwendigkeit des Inhalts des denkenden Betrachtens zu zeigen. Für ihn ist der Begriff die Wahrheit der Notwendigkeit, sowie umgekehrt die Notwendigkeit an sich der Begriff ist. Diese Notwendigkeit in Hegels Sinn ist aber scharf zu unterscheiden von jener Notwendigkeit, die die Griechen als Schicksal bezeichneten. Wenn Hegel alles, was geschieht, als notwendig betrachtet, so meint er damit nicht ein völlig unfreies Verhältnis. Da bei ihm die Subjektivität zu ihrer unendlichen Bedeutung gelangt ist, ist seine Notwendigkeit nicht blind wie das antike Schicksal, sondern weil sie begriffen wird, ist ihre Wahrheit die Freiheit²⁷. Diesen Hegelschen Freiheitsbegriff übernimmt Marx, radikalisiert ihn aber derart, daß er mit ihm das Erklärungsprinzip Epikurs aus seiner menschlichen Situation heraus rechtfertigen kann. Er zollt daher Epikur seine Anerkennung dafür, daß er gegen die vollständig bestimmende und eben daher einseitige Erklärungsweise aus realer Möglichkeit ankämpft. Denn sie war ein Versuch, in dem Vakuum, das auf eine totaler Philosophie folgte, eine neue Grundlage des Lebens zu schaffen.

Demokrits Standpunkt entspricht der zweiten Form der Beziehung von Wirklichkeit und Möglichkeit aufeinander: der relativen Notwendigkeit. Sowohl die Möglichkeit wie die Wirklichkeit sind hier real. Die reale Wirklichkeit ist die existierende Welt. Sie hat die Möglichkeit unmittelbar an ihr selbst. Als das Ansichsein der realen Wirklichkeit ist diese Möglichkeit selbst real, d. h. inhaltvolles Ansichsein. Der Inhalt ist der Umkreis von Bestimmungen, Umständen und Bedingungen einer Sache. Sobald man versucht, innerhalb dieses Umkreises die Möglichkeit einer Sache zu erkennen, ist es mit dem Reich der zahllosen Möglichkeiten zu Ende. Denn wenn alle Bedingungen gegeben und alle Gegenmöglichkeiten ausgeschlossen sind, muß die Sache wirklich werden. Anders ausgedrückt: was real möglich ist, kann nicht mehr anders sein, die reale Möglichkeit ist zugleich reale Notwendigkeit. Diese aber ist relativ, da sie auf einer Voraussetzung beruht: Sie hat ihren Ausgangspunkt an dem Zufälligen. Erst die absolute Notwendigkeit bestimmt sich aus sich selbst zur Zufälligkeit. Die reale Notwendigkeit aber ist eine beschränkte Notwendigkeit und um dieser Beschränkung willen auch nur ein Zufälliges, genauer: das reale Notwendige ist der Form nach ein Notwendiges, dem Inhalt nach ein Zufälliges. Diese letzte Konsequenz der relativen Notwendigkeit läßt Marx allerdings offen: In der Überlieferung, daß Demokrit bei der Welterschöpfung den Zufall zugelassen habe, erblickt er eine Unterschiebung und bloße Konsequenzmacherei des christlichen Bischofs Dionysius. Die Frage war für ihn irrelevant, da der demokritische Begriff der Notwendigkeit dort, wo das Allgemeine und Göttliche anfang, aufhörte vom Zufall verschieden zu sein. Auch wenn

²⁷ HEGEL, ENZ., § 158.

Demokrit bei der Weltschöpfung den Zufall zu gebrauchen schien²⁸, hielt es Marx für wichtiger, daß er im einzelnen überall den Zufall ausschaltete und einen durchgehenden Determinismus behauptete.

c) Ergebnis

In welcher Weise Marx das Verhältnis der beiden Atomisten zueinander zusammenfaßte, kann nur aus dem gesamten Gehalt der Dissertation und den Spuren, die in den Anmerkungen vorliegen, erschlossen werden, da die betreffenden Kapitel nicht erhaltengeblieben sind. Auszugehen ist von den Differenzen, die sich in der Erkenntnislehre, der Tätigkeit und der Weltauffassung auftraten: Demokrit ist Skeptiker; er hält die sinnliche Welt für subjektiven Schein und betrachtet trotzdem die Natur mit den Augen des überall lernenden Empirikers, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit, der gerade die reale Existenz der Dinge bestätigt. Epikur ist Dogmatiker; die sinnliche Welt ist ihm objektive Erscheinung; dennoch verwirft er die genaue Erforschung der Natur und genießt die Ruhe des in sich befriedigten Denkens; er sieht in den Erscheinungen nur Zufall, der gerade die objektive Realität aufhebt. Trotz dieser Divergenzen scheinen die beiden Denker «aneinandergekettet». Denn beide kennen dieselben Prinzipien: das Atom und das Leere; beide behandeln im System, das sie auf dieser Basis aufbauen je die gleichen Gegenstände: Sie haben gemeinsam die Ansicht, daß die Atome bewegt sind, Qualitäten haben und die Elemente der Welt darstellen; beide haben einen spezifischen der Atomtheorie entstammenden Zeitbegriff; sie vertiefen sich mit besonderer Energie in die Astronomie. Dennoch bleiben die Differenzen unüberbrückbar. Die Quellenzitate in den Anmerkungen lassen vermuten, daß Marx die Kluft, die beide trennt, an ihren Aussagen über die ἀρχαί (Prinzipien) veranschaulicht hat.

Beide Philosophen anerkennen jene ontologischen Grundthesen, die den Atomismus konstituieren: daß nichts aus nichts entstehe und daß nichts sich in nichts auflöse. Während aber Demokrit diese Sätze als Axiome an den Anfang stellt, gibt sich Epikur damit nicht zufrieden, sondern sucht sie zu beweisen und verbindet sie dadurch sowohl mit der Kanonik wie mit der Ethik. Denn die Beweise, die er vorbringt, stammen von den Phänomenen her und beruhen auf dem Vertrauen in die Sinneswahrnehmung; sie sind außerdem vorgeschrieben durch das ethische Ziel: Die Ataraxie wird in bezug auf die Grundsätze nur dadurch erreicht, daß sie evident gemacht werden. Epikur gibt daher eine Begründung: Es geht nichts aus nichts hervor, weil sonst alles aus allem entstehen könnte, und es wird nichts zu nichts, weil sonst schon alle Dinge zugrunde gegangen wären²⁹. Beide Male wird die Falschheit des Nachsatzes durch die Sinneswahrnehmung erwiesen.

Zu den Abweichungen in den Grundlagen gehört die Verschiedenheit in der Auffassung der Atome und des Leeren. Demokrit hat das Volle dem ὄν (δέν, Seienden) und das Leere dem μὴ ὄν (μὴδέν, Nicht-Seienden) gleichgesetzt. Epikur dagegen stellt den Satz auf, daß auch das Leere ein ὄν sei, aber ein ὄν, dessen Eigenschaft es ist, weder zu berühren noch berührt zu werden ἀναφῆς φύσις³⁰. Andernfalls gäbe es nichts, worin die Körper wären und sich bewegten.

²⁸ MEGA, Bd. I, S. 23.

²⁹ ebenda, S. 66; Us., p. 5, 12–6, 1.

³⁰ MEGA, Bd. I, S. 67.

Wie in den beiden erwähnten Punkten trägt Epikur auch in der Frage des Wesens der Atome der Kritik des Aristoteles an Demokrit Rechnung. Demokrit nahm die Atome als teillos und unteilbar an. Nun hat aber Aristoteles, wie Marx aus Simplicius belegt, gezeigt, daß Ausdehnung und Teillosigkeit einander ausschließen. Epikur übernimmt diesen Einwand und gelangt so zu einer neuen Auffassung: Die ersten Körper heißen nicht deshalb Atome, weil sie nicht aus Teilen bestehen – tatsächlich haben sie wegen ihrer Ausdehnung Teile, die im Denken unterschiedbar sind –, sondern weil diese Teile niemals abgetrennt werden können – sonst müßte wegen der unendlichen Teilbarkeit auch die Annihilation zugelassen werden³¹.

Diese Unterschiede in den metaphysischen Anfangsgründen dienen Marx dazu, den Unterschied im allgemeinen abzuleiten. Die Beispiele zeigen ihm, daß Demokrit wohl den Atomismus als Prinzip aufstellt, aber ihn nirgends zu Ende denkt. Seine Folgerungen stimmen vielfach nicht mit den Prämissen überein. So sieht er sich schließlich vor Antinomien gestellt, die er nicht zu lösen imstande ist. Das bedeutet nun allerdings nicht, daß die Philosophie Demokrits widerlegt und zu verwerfen wäre – ein Schluß, den der Hegelianer Marx nicht ziehen würde –, sondern es heißt nur, daß es not tut, die Widersprüche zu entwickeln, beide Seiten des Gegensatzes als solche zu würdigen und nach der Synthese zu streben. Demokrit ist nicht auf diesem Wege fortgeschritten, sondern unterdrückte bald die eine, bald die andere Seite seiner gegensätzlichen Annahmen. Mit andern Worten: Er gelangte nur zum unentwickelten Begriff des Atoms. Die Unfähigkeit, die Widersprüche seiner Philosophie zu lösen, ja nach Marx auch nur zu erkennen, ist die Ursache der Unruhe seines Wesens. Das Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie und Praxis zeigte diese Tatsache recht augenfällig: Obwohl er die erscheinende Wirklichkeit nicht als die wahre anerkennt, bereist er die halbe Welt, um die Welt des subjektiven Scheins zu erforschen.

Epikur dagegen erfüllt alle Anforderungen Hegelscher Dialektik. Er ist sich der Widersprüche bis in die äußersten Konsequenzen hinein bewußt und gibt ihnen ihre spekulative Entwicklung. Das ist sein gewaltiger Fortschritt über Demokrit hinaus. Möglich wurde seine Betrachtungsweise aber erst nach dem umfassendsten System, das die griechische Philosophie kennt: nach Aristoteles, ohne dessen Kritik am Atomismus Epikur nicht zu denken wäre. Da sich Marx intensiv mit Aristoteles beschäftigte, erkannte er diesen Zusammenhang in aller Schärfe. Gleichzeitig mit der Dissertation machte er den Versuch, das Dialektische in Aristoteles polemisch gegen Trendelenburg herauszustellen, der nur die formale Logik gelten lassen wollte. Daß dies eine zu armselige Betrachtungsweise war, um der genialen Konzeption des Stagiriten gerecht zu werden, erwies sich Marx aus der Bestimmung des Geistes in der Schrift über die Seele: «Der aristotelische Tiefsinn wühlt auf die überraschendste Weise die spekulativsten Fragen auf. Er ist eine Art Schatzgräber. Wo irgendwie unter Gesträuch und Geklüft lebendiger Quell springt, da zeigt seine Wünschelrute unfehlbar hin³².»

Darüber hinaus ist Epikurs Folgerichtigkeit bedingt durch sein ethisches Endziel des *ἀσπορίβωτος ζῆν* (ruhigen Lebens). Das Überwiegen des ethischen Zwecks verlangt, daß das System in der Schlüssigkeit keine Bruchstellen aufweist, da sonst die Ataraxie gestört würde. Hierin bekundet sich die historische Komponente der Verschiedenheit: Demokrit lebte in der Blütezeit des griechischen Denkens. Seine

³¹ ebenda.

³² MEGA, Bd. 1a, S. 107.

Philosophie war daher «nicht Zeitphilosophie³³». Die ethische Fragestellung und vor allem das für Epikur so wichtige Willensproblem konnte der Philosophie erst durch die Erscheinung des Sokrates zum Bewußtsein kommen³⁴. Um ἐγγαληνίζεν τῷ βίῳ (das Leben ruhig zu gestalten) ist Epikur gezwungen, die Naturphilosophie auszubauen, und er tut dies auf dem Boden der Atomistik mit solcher Überlegenheit, daß ihn Marx über Demokrit stellt: «Bei Epikur ist . . . die Atomistik mit allen ihren Widersprüchen als die Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins, das sich unter der Form der abstrakten Einzelheit absolutes Prinzip ist, bis zur höchsten Konsequenz, welches ihre Auflösung und bewußter Gegensatz gegen das Allgemeine ist, durchgeführt und vollendet. Dem Demokrit dagegen ist das Atom nur der allgemein objektive Ausdruck der empirischen Naturforschung überhaupt. Das Atom bleibt ihm daher reine und abstrakte Kategorie, eine Hypothese, die das Resultat der Erfahrung, nicht ihr energisches Prinzip ist, die daher ebensowohl ohne Realisierung bleibt, wie die reale Naturforschung nicht weiter von ihr bestimmt wird³⁵.» Das energische Prinzip, das in der Naturphilosophie Epikurs wirksam ist, entwickelt Marx Stufe um Stufe an den einzelnen Problemkreisen.

2. Spezielle Differenzen³⁶

a) Die Deklination

Marx faßt Epikurs Naturphilosophie auf als Exposition eines sich entwickelnden Organismus. Jedes Teilproblem, das in der Folge berührt wird, entspricht einer neuen Stufe in der Entfaltung des atomistischen Naturbegriffs. Daraus erklärt es sich, daß Marx «eine total verschiedene Einteilung von der des Epikur» trifft³⁷.

Am Anfang dieser Entwicklungsreihe steht die Deklination. Demokrit und Epikur unterstellen als Prinzipien des Universums die Atome und das Leere. Die Bewegung der Atome bewirkt das Entstehen der zusammengesetzten Körper. Der Unterschied in den Auffassungen beginnt, sobald es sich um die nähere Bestimmung der Atome handelt. Bei Epikur ist sie dreifach und umfaßt den Fall in gerader Linie, die Abweichung von der Geraden und die Repulsion der vielen Atome. Die Annahme des Falls in gerader Linie und die Repulsion hat er mit Demokrit gemein; die Deklination des Atoms jedoch ist seine Neuerung, über die schon im Altertum viel gespottet worden ist. Wenn Marx fordert, die Gründe, die Epikur zu diesem Schritt bewogen haben, seien ernsthaft zu erforschen, bricht er bewußt mit einer zweitausendjährigen Tradition, die es bei einer oberflächlichen Ablehnung der Deklination hat bewenden lassen, statt ihrem tieferen Sinn nachzuspüren. Die größte Schuld an der «äußerlichen und zusammenhangslosen» Weise, in der man bis zu Marx die παρόγκλισις (Deklination) betrachtet hat, trifft Cicero, der «vor allem unerschöpflich» ist, wenn es gilt, den Unsinn dieser Neuerung zu beweisen. Auf Cicero stützen sich sozusagen alle späteren Einwendungen. Selbst Gassendi, der als erster wieder die Bedeutung der epikureischen Philosophie erkannt hat, verwirft das clinamen, indem er es von seinem kopernikanischen Weltbild aus für eine

³³ MEGA, Bd. I, S. 125.

³⁴ ebenda, S. 103 ff.

³⁵ ebenda, S. 52.

³⁶ ebenda, S. 35–51.

³⁷ ebenda, S. 89.

überflüssige Hypothese erklärt³⁸; auf Gassendi wiederum beruft sich Bayle, wenn er darlegt, qu' «il n'y a rien de plus pitoiable que la méthode dont Epicure se servoit pour expliquer la liberté des actions humaines³⁹».

Sowohl gegen Cicero wie gegen Bayle erhebt Marx den Vorwurf, daß sie Epikur Beweggründe unterschöben, von denen der eine den andern aufhebe. Man kann nämlich, wie er ausführt, nicht behaupten, Epikur nehme das eine Mal die Deklination an, um die Repulsion, und das andere Mal, um die Freiheit zu erklären. Treffen sich, so argumentiert Marx, die Atome nicht ohne Deklination, d. h. ist die Deklination notwendig, um die Repulsion zu bewirken, so bedeutet dies, daß für die Atome keine andere Möglichkeit besteht, sich zu treffen. In diesem Falle aber ist der Bereich der realen Möglichkeit nicht verlassen. Die Deklination ist zur Begründung der Freiheit überflüssig, weil mit dem deterministischen und gewaltsamen Sich-Treffen der Atome ohnehin das Gegenteil der Freiheit, die Notwendigkeit beginnt. Wird aber zugelassen, daß die Atome sich auch auf andere Weise treffen können, so ist das clinanem ebenfalls eine überflüssige Hypothese; denn die Repulsion wäre dann hinreichend erklärt durch die Annahme, daß die Atome sich in verschiedenen (windschiefen) geraden Richtungen fortbewegen. Wiederum ist aber die Freiheit dahin, der Bereich der realen Möglichkeit nicht aufzugeben. In beiden Fällen befände sich die Basis einer Lehre, die die abstrakte Möglichkeit zum Prinzip erhebt, innerhalb der realen Möglichkeit. Dem Determinismus, den Epikur vermeiden will, wäre nicht zu enttrinnen, ein Unterschied zu Demokrit wäre nicht vorhanden und die Annahme der Deklination wäre ein völliger Unsinn. Dies Resultat ergibt sich, wenn man wie Cicero und Bayle in der reinen Äußerlichkeit steckenbleibt und die Deklination, statt sie in ihrem Verhältnis zum gesamten System Epikurs zu begreifen, gesondert betrachten will. Marx schließt sich Lukrez an, der «überhaupt von allen Alten die epikureische Philosophie allein begriffen hat», und will der traditionellen Ansicht über Epikur den Boden entziehen, indem er den Nachweis führt, daß die Deklination tatsächlich eine «im innersten Vorgang der epikureischen Philosophie begründete Konsequenz» ist⁴⁰.

Der Gedankengang ist folgender: Nach Hegel ist die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur die abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseins: Der Raum. Das Element dieses Außereinander ist der Punkt, der selbst ohne alles Außereinander gedacht ist, als raumlos im Raume befindlich, als räumlich sowohl seiend wie nicht seiend. Dieser Widerspruch, der das Wesen des Punktes ausmacht, löst sich auf im Räumlichwerden, in der Entstehung der Linie. Durch die Linie bezieht sich der Punkt auf den Raum und hebt sich auf⁴¹. Von dieser Grundlage aus, die in den Vorarbeiten noch deutlicher erkennbar ist als im endgültigen Texte, in diesem aber durch eine analoge Stelle aus Aristoteles⁴² zusätzlich unterbaut ist, nähert sich Marx dem Problem der Deklination. Wenn Epikur als Prinzipien das Atom und das Leere annimmt, so ist das Atom zunächst unmittelbare Negation des leeren Raumes. In dieser Weise als räumlicher Punkt aufgefaßt ist es noch nicht für sich, da es seine Intensität erst erlangen würde durch ein Prinzip, das den Raum seiner ganzen Sphäre nach negierte. Das vollbringt nach Hegel erst die Zeit: Der Raumpunkt müßte zu einem Zeitpunkt werden. Die Zeit aber steht für Epikur am Anfang, im Bereiche der reinen ἀρχαί noch nicht zur Diskussion. Außer dieser Abhängigkeit

³⁸ vgl. ROCHOT, B., *Les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme*, Diss. Paris 1944, S. 188.

³⁹ BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1702, B. 1, S. 1141.

⁴⁰ MEGA, Bd. 1, S. 124.

⁴¹ HEGEL, ENZ., §§ 254–256.

⁴² ARISTOTELES, *De anima* 409a2.

des Atoms vom Raum liegt seine Unselbständigkeit in einer weiteren Relation beschlossen. Wie der Punkt in der Linie, so ist jeder fallende Körper in der geraden Linie aufgehoben, die er beschreibt. Sofern daher ein Körper in der Bewegung des Falles aufgefaßt wird, ist er nichts als ein unselbständiger Punkt, da er in einem andern Dasein, eben in der geraden Linie, seine Einzelheit aufgibt. Daraus folgt, daß die Atome, da sie in steter Bewegung sind, nicht existieren, sondern im Dasein der geraden Linie untergehen. Denn die Atome haben das andere noch nicht als *ihr* anderes sich gegenüber, was erst ihre eigentliche Existenz begründen würde, sie sind noch nicht zu sich selbst gekommen.

Dieses in zweifacher Hinsicht relative Dasein macht die Existenz des Atoms zu einer rein materiellen, notwendigen. In der Bewegung des Falles ist es nichts anderes als ein unbestimmtes und bestimmungsfähiges Substrat. Das ist aber nur das eine Moment im epikureischen Atombegriff. Sein anderes Moment ist es, reine Form, mit andern Worten: Negation aller Relativität, aller Beziehung auf anderes zu sein. Erst wenn das Atom auch nach dieser Seite bestimmt ist, tritt es wirklich in Existenz. Das Dasein, das das Atom deshalb zu negieren hat, ist die gerade Linie, denn in ihr drückt sich seine Relativität, seine Unselbständigkeit aus. Das geschieht dadurch, daß dem Fall eine andere Bewegung entgegengesetzt wird, die selbst wieder räumlich ist: die Deklination. Durch sie entgeht das Atom der Notwendigkeit der Fallbewegung und es wird zu einem in absoluter Selbständigkeit gedachten Körper.

In diesen Bewegungsarten verobjektivieren sich die beiden Momente des Atoms: Der Fall in gerader Linie stellt die Materialität, die Deklination die reine Formbestimmung, die Idealität dar.

Aus der Deklination ergibt sich die dritte Bewegungsform der Atome: die Repulsion. Drückte die Fallbewegung als Position die Materialität aus und bildete die Deklination als Negation die Formbestimmung, so vollendet die Repulsion als Negation der Negation den Begriff des Atoms. Die Negation der Negation ist als Affirmation wieder positiv zu setzen. Dies verwirklicht sich, indem das Dasein, auf das sich das Atom bezieht, kein anderes ist als es selbst, also gleichfalls ein Atom. Denn als Eins ist das Atom negative Beziehung auf sich selbst: Es erweist sich als schlechthin mit sich selbst unverträglich, als das sich von sich selbst Abstoßende, und setzt sich daher als das Viele⁴³. Ursache dieser Bewegung ist das *clinamen*. Denn bezögen sich die Atome auf anderes als sie selbst, wie in der Fallbewegung, so wäre ihre Existenz eine bloß relative. Sie kämen nicht zu sich selber, räumlich ausgedrückt: sie würden sich nicht treffen. Ihre Bewegung wäre rein deterministisch. «Erst aus dem *clinamen* geht die selbstische Bewegung hervor, die Beziehung, die ihre Bestimmtheit als Bestimmtheit ihres Selbst und nicht im andern hat⁴⁴.» Der Begriff des Atoms als unmittelbar seiender Einzelheit ist verwirklicht, wenn beide Momente vereinigt sind, wenn das andere, auf das das Atom sich bezieht, es selber ist. Die Repulsion, die ebenso wesentlich Attraktion ist, weil das Atom durch sein Repellieren sich im andern auf sich selbst bezieht, ist die Verwirklichung der *παρέγκλισις* und damit zugleich die erste Form des Selbstbewußtseins. Marx erläutert dies am Menschen: Der Mensch hört erst dann auf, ein Naturprodukt zu sein, wenn das andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzelner Mensch ist. «Daß der Mensch sich aber sein einziges wirkliches Objekt werde, dazu muß er sein relatives Dasein, die Macht der

⁴³ vgl. HEGEL, Werke, Bd. 4, S. 192ff.

⁴⁴ MEGA, Bd. I, S. 89.

Begierde und der bloßen Natur, in sich gebrochen haben», (31) muß er wahrhaft zu sich selbst gekommen sein⁴⁵. Daraus läßt sich folgern, daß Epikur unter den Philosophen des Selbstbewußtseins allein ein konsequentes System geschaffen hat, da er die erste Form des Selbstbewußtseins schon in die Prinzipien legt, aus denen die Welt besteht. Damit ist die endgültige Antwort auf die Kritiken Ciceros und Bayles erteilt: Da die Repulsion die erste Form des Selbstbewußtseins ist, stellt sie zugleich das Prinzip der abstrakten Freiheit dar.

Epikurs Atomtheorie ist aus eben diesem Grunde fundamental verschieden von der Demokrits. Demokrit bleibt in der reinen Materialität stecken. Von der Repulsion, die bei ihm durch blinde Notwendigkeit zustande kommt, faßt er nur die materielle Seite, die Zersplitterung, nicht die ideelle, wonach alle Beziehung auf anderes negiert und die Bewegung als Selbstbestimmung gesetzt ist. Das Atom kommt nicht dazu, sich als selbständiges zu konstituieren. «Er faßt also kaum das Eins als Begriff des Atoms.» (39) Erst bei Epikur ist das Eins als Einzelheit wirklich vollendet, da in bewußtem Gegensatz zu Demokrit die Idealität in die Atome selbst verlegt. Darin besteht sein «Idealismus» gegenüber dem «mechanischen Materialismus» Demokrits, dessen Mangelhaftigkeit schon Aristoteles gerügt hat: Wenn ein Element durch das andere mit Gewalt bewegt wird, so muß es auch für jedes eine naturgemäße Bewegung geben, der jene gewaltsame entgegenläuft; und das erste Bewegende darf nicht mit Gewalt bewegen, sondern naturgemäß, sonst findet der Progreß ins Unendliche statt, entsteht die «schlechte Unendlichkeit».

Lukrez erfaßt die Bedeutung, die der Deklination im System Epikurs zukommt, in ihrer waren Tiefe, wenn er das *clinamen* als *lex atomi* bezeichnet. Denn «die Deklination des Atoms von der geraden Linie ist . . . keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung. Das Gesetz, das sie ausdrückt, geht vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurch, so allerdings, wie sich von selbst versteht, daß die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird.» (29) Die Deklination oder, wie es Marx hier nennt, das Ausbeugen ist das Symbol des Indeterminismus. Die epikureische Philosophie beugt überall da dem beschränkenden Dasein aus, wo der Begriff der abstrakten Einzelheit, die Selbständigkeit und Negation aller Beziehung auf anderes dargestellt werden soll. Die tiefere Begründung für diese das ganze System durchdringende und gestaltende Annahme liegt darin, daß Epikur «in der Welt der substantialen Voraussetzung» das Voraussetzungslose sucht. Voraussetzung bedeutet Abhängigkeit, sie ist die Grenze des einzelnen und macht seine Endlichkeit aus. Normal ist daher der Zustand, in dem die Voraussetzung verhüllt ist. Da aber – und hier liegt die Beschränktheit Epikurs – das Atom als Fürsichsein unmittelbares, nicht vermitteltes Prinzip ist, tritt ihm das Dasein unmittelbar gegenüber. Es wird nicht logisch überwunden, nicht aufgehoben, denn um wahrhaft überwunden zu werden, müßte das Dasein idealisiert werden, und das vermag nur die Allgemeinheit, die Epikur nicht erreicht und nicht erreichen will. Die einzige Möglichkeit für die abstrakte Einzelheit, das Fürsichsein oder die Unabhängigkeit vom unmittelbaren Dasein zu realisieren, ist daher die Abstraktion vom Dasein, das ihr gegenübertritt. Und das geschieht durch das Ausbeugen. Dem Determinismus wird ausgebeugt, indem der Zufall, der Notwendigkeit, indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird. In der Sphäre der Prinzipien ist der Ausdruck dieses Ausbeuens die Deklination, in der Sphäre des Menschen ist es das Abstrahieren vom

⁴⁵ Diese Argumentation geht auf dieselbe Stelle in Hegels Phän. zurück, die der Feuerbachschen Ich-Du-Beziehung zugrunde liegt, vgl. HEGEL, Phän., S. 139ff.

Schmerz und von der Verwirrung (= ἀταραξία) und schließlich, «wo die abstrakte Einzelheit in ihrer höchsten Freiheit und Selbständigkeit, in ihrer Totalität, erscheint, da ist konsequenterweise das Dasein, dem ausgebeugt wird, alles Dasein» (29): Die Götter beugen der Welt aus, indem sie weder in ihr wohnen noch sich um sie kümmern.

b) Die Qualitäten

Für die Geschlossenheit des epikureischen Systems findet Marx einen weiteren Beweis in der Theorie der Qualitäten des Atoms. Epikur ist sich der Schwierigkeiten, die die Annahme der Qualitäten verursacht, bewußt; denn er gesteht selbst, daß es dem Begriff des Atoms widerspreche, Eigenschaften zu haben, da diese veränderlich seien, während die Atome sich nicht veränderten. Dennoch müssen ihnen Eigenschaften zuerkannt werden, da den Zusammensetzungen nur etwas Bestimmtes zugrunde liegen kann. Dadurch aber, folgert Marx, erhält das Atom eine Existenz, die seinem Begriff zuwiderläuft, da es als von seinem Wesen unterschiedenes Dasein gesetzt wird. Epikur löst den Widerspruch, indem er jeder Qualität, die er poniert, Bestimmungen entgegensetzt, die sie in ihrer eigenen Sphäre wieder aufheben und den Begriff des Atoms geltend machen. Der Grund für dieses Vorgehen ist darin zu suchen, daß bei Epikur das Prinzip, das Atom, sich «in der Form des Seins» zur konkreten Welt verhält; das Atom ist das Wesen der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Sobald ihm Eigenschaften zukommen, verliert es seinen Charakter als unbestimmtes Sein. Es wird bestimmte Existenz, die ihr Wesen außerhalb ihrer selbst hat. Außer den Atomen aber ist nur das Leere, das nicht ihr Wesen sein kann. Die Qualität bringt daher die Dialektik zwischen den Atomen als unmittelbaren ontologischen Bestimmungen und der konkreten Welt zum Ausdruck. Es entspricht der Entwicklungsstufe des Bewußtseins, die Epikur einnimmt, daß die Atome nicht als Voraussetzung der konkreten Welt, sondern vielmehr als deren Idealität, wie sie der Vorstellung innewohnt, aufgefaßt werden. Diese vorgestellte Idealität jedoch ist eine sich selbst äußerliche, zufällige, wie es jener Grundsatz der epikureischen Philosophie erheischt, wonach das Ideelle und Notwendige nur in sich selbst äußerlicher, fingierter Form, in der Form der abstrakten Einzelheit nämlich, vorkommen darf. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß den Atomen die Idealität sowohl zukommt wie nicht zukommt: Sie kommt ihnen nicht zu, insofern sie Eigenschaften haben, und sie kommt ihnen zu, insofern von den Qualitäten abstrahiert wird.

Im Gegensatz zu Epikur hat Demokrit den Widerspruch zwischen dem Atom als Wesen und dem Atom als Existenz nicht realisiert. Er betrachtet daher die Eigenschaften nicht in bezug auf das Atom selbst, sondern stellt sie nur in bezug auf die konkrete Natur, die aus den Atomen gebildet werden soll, dar. Sie sind für ihn mit andern Worten nur Hypothesen zur Erklärung der erscheinenden Mannigfaltigkeit. Er befaßt sich daher zur Hauptsache mit der Verschiedenheit der Figuren, wie sie durch Gestalt, Lage und Stellung – in bezug auf anderes also – hervorgebracht wird, während ihm die Eigenschaften, die das Atom an sich selbst hat, gleichgültig sind.

Die Qualitäten, die Epikur den aus der Repulsion hervorgegangenen, also in Existenz befindlichen Atomen verleiht, sind Größe, Gestalt und Schwere. Alle drei werden sowohl poniert wie negiert. So haben die Atome wohl Größe, aber nicht jede beliebige; denn die Größe wird in dem Sinne negiert, daß sie als unendliche Kleinheit bestimmt wird. – Ebenso hat das Atom nicht jede Gestalt, sonst gäbe es

auch sichtbare Atome, was dem Sinneskriterium widerspricht, und – das folgt aus dem ersten Satz – es gibt nicht so viele Gestalten wie Atome, sondern eine jeweils unendliche Anzahl von Atomen hat dieselbe Gestalt. Weisen aber unendlich viele Körper dieselbe Gestalt auf, so ist die Gestalt selbst negiert. – Schwer müssen die Atome sein, weil sie bei Epikur ins Reich der Vorstellung versetzt, also Materie sind. Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus, sie ist die Einzelheit der Materie als ein idealer Punkt, der außerhalb ihrer liegt⁴⁶. Da aber das Atom selbst diese Einzelheit ist, existiert für Epikur die Schwere nur als verschiedenes Gewicht, die Atome sind substantiale Schwerpunkte. In Beziehung aufeinander betrachtet sind sie verschieden schwer. Das Gewicht, die relative Schwere, wird aber aufgehoben, wenn sie in Beziehung zur Leere gedacht werden. Die Bestimmung des Gewichtes fällt weg, weil im leeren Raum alle Atome sich gleich schnell bewegen.

Die Betrachtung der Eigenschaften der Atome bestätigt somit Marx das Resultat, das die Analyse der Deklination schon ergeben hat: Epikur verobjektiviert sich den Widerspruch im Begriff des Atoms zwischen Wesen und Existenz und liefert damit die Wissenschaft der Atomistik, während bei Demokrit eine Realisierung des Prinzips nicht stattfindet, «sondern nur die materielle Seite festgehalten und Hypothesen zum Behufe der Empirie beigebracht werden». (36)

c) Prinzipien und Elemente

Erst mit dem Verständnis des dialektischen Charakters der Qualitäten öffnet sich der Weg zur völligen Klärung jenes Grundwiderspruchs im Begriffe des Atoms: Jenes Widerspruchs zwischen Wesen und Existenz, zwischen Form und Materie, zwischen den Atomen als *ἀρχαί* und als *στοιχεῖα*. Sowohl nach Hegel wie nach Marx verkörpert das System Epikurs die abstrakte Einzelheit, und wie daher sein Prinzip das Atom ist, so ist auch die Weise seines Wissens selbst atomistisch. Dies äußert sich im Erkenntnisprozeß in der Weise, daß die verschiedenen Bestimmungen eines Begriffes als verschiedene selbständige Existenzen erscheinen. Alle Bestimmung nimmt die Gestalt der isolierten Einzelheit an. Eine Auswirkung dieser Grundhaltung war schon jene «konsequente Inkonssequenz», daß Epikur die verschiedenen Bewegungsarten der Atome auf verschiedene Individuen verteilte und wegen der Diremption der beiden ersten den Begriff des Atoms ausmachenden Momente dazu gezwungen wurde, die Deklination möglichst unsinnlich darzustellen. Daß Epikur nirgends zum Allgemeinen vorstößt, ist der Mangel seines Prinzips. Er fällt, wenn er einzelne Bestimmungen als Momente aufgestellt hat, stets wieder aus der hohen Sphäre seines Philosophierens zurück, da das Bestehen, das Fürsichsein überhaupt ihm die Form alles Bestehens ist.

Von dieser erkenntnistheoretischen Grundlage aus ist der Unterschied zwischen *ἀρχή* und *στοιχεῖον* zu betrachten. Epikur nimmt nicht zwei Gruppen von Atomen an, von denen die eine keinen Raum erfüllt und die andere Qualitäten besitzt und die Elementarteile der Körper bildet, sondern in den Begriff des Atoms selbst legt er die Unterscheidung, auch wenn er infolge der Beschränktheit seines Bewußtseins die eigentliche Synthese nicht zustande bringt. Daß der Widerspruch im einzelnen Atom selbst liegt, hat die Darstellung der Qualitäten ergeben. Durch die Qualität wird das Atom seinem Begriff entfremdet, zugleich aber in seiner Konstruktion vollendet. Erst aus dem so vollendeten Atom entsteht durch Repulsion und

⁴⁶ Vgl. HEGEL, ENZ., §§ 262 ff.

nachfolgende Konglomeration die wirkliche Welt, wie sie in Erscheinung tritt. Im Übergang von der Welt des Wesens in die Welt der Erscheinung erreicht der Widerspruch im Begriff des Atoms «seine grellste Verwirklichung»: Die absolute Form, die das Atom seinem Wesen nach ist, wird zur absoluten Materie, zum formlosen Substrat der erscheinenden Welt. Den Fortschritt zur Kategorie des Dinges, die nach Hegel nun folgen sollte, vermag jedoch Epikur nicht zu vollziehen, denn er setzt das Atom als Abstrakt-Einzelnes und Fertiges voraus, das sich ex definitione nicht als «idealisierende und übergreifende Macht» der Mannigfaltigkeit der Welt betätigen kann. «Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit *vom* Dasein, nicht die Freiheit *im* Dasein». (40) Sobald daher das Atom aus der Welt des Wesens in die Welt der Erscheinung tritt, verliert es seinen Charakter als unbestimmtes Eins und sinkt zur materiellen Basis herab. Mit diesem Widerspruch behaftet ist es die Substanz der Natur, wie sich aus den beiden Kernsätzen Epikurs «nihil ex nihilo fit» und «nihil ad nihilum interit» folgern läßt. Die stete Vernichtung der erscheinenden Welt kommt zu keinem Resultat, es gibt keine annihilation, sondern nur eine performatio. Was überdauert, sind die Atome; sie bleiben «als Bodensatz zugrunde liegen», und ihre Existenz, soweit sie ihrem reinen Begriff nach gedacht werden, fällt in den leeren Raum. Die Leere aber ist die vernichtete Natur, so daß der Tod der Natur ihre unsterbliche Substanz wird: Mortalem vitam mors (cum) immortalis ademit⁴⁷. Die Dialektik der Qualitäten äußert sich als ewige Auflösung und Wiedergeburt.

Die Differenz zu Demokrit ist wiederum entscheidend. Für ihn hat das Atom nur die Bedeutung eines Elements, eines materiellen Substrats. Wie in der Welt des Wesens, im Reiche des Atoms und des Leeren, so kennt er auch am Berührungspunkt der beiden Welten nur das eine Moment.

d) Die Zeit

Während die bisherige Betrachtung sich auf ein Gebiet bezogen hat, das nur der abstrakten Spekulation zugänglich ist, wird mit der Kategorie der Zeit der Bereich der wirklichen Welt, wie sie dem sinnlichen Bewußtsein erscheint, erreicht. Im Atom ist die Materie als reine Beziehung auf sich aller Veränderlichkeit und Relativität enthoben. Dies impliziert, daß die Zeit aus dem reinen Begriff des Atoms auszuschließen ist, weil die Materie nur dann ewig und selbständig ist, wenn vom zeitlichen Moment abstrahiert wird. Insofern stimmen Demokrit und Epikur überein. Sie unterscheiden sich aber voneinander in der Art und Weise, wie sie die Zeit, wenn sie aus der Welt der Atome und des Leeren entfernt ist, näher bestimmen.

Wie Demokrit überhaupt die Grundlagen seiner Philosophie nicht bis in die äußersten Konsequenzen durchdenkt, so ist auch die Zeit mit seinem System nicht notwendig verhaftet. Er bestimmt sie von vornherein als ewig und nimmt sie als Beweis dafür, daß nicht alles einen Anfang habe, denn die Zeit sei nicht geworden. Nach der Art des «imaginierenden Verstandes» verknüpft er so die Zeit mit der Substanz, indem er nach ihrem zeitlichen Werden fragt, ohne zu merken, daß er, indem er die Substanz zu einem Zeitlichen zugleich die Zeit zu einem Substantiellen macht und damit ihren Begriff aufhebt. Die Folge ist, daß die Zeit ganz in das Selbstbewußtsein des philosophischen Subjekts fällt und die Welt nicht berührt.

Epikur geht auch hier in seiner Folgerichtigkeit weiter. Er macht die Zeit zur absoluten Form der Erscheinung, anders ausgedrückt: zum Akzidens des Akzidens.

⁴⁷ LUCRETIUS, De rerum natura, lib. III, v. 869: Da der unsterbliche Tod ihm das sterbliche Leben genommen (Knebel).

Das Akzidens der Substanz ist ihre Veränderung. Sie manifestiert sich in den zusammengesetzten Körpern. Die Veränderung als in sich reflektiert, als Wechsel des Endlichen, als Zeit, ist das Akzidens der Komposita. Die Zusammensetzung, die aus der Veränderung hervorgeht, ist die bloß passive Form der konkreten Natur. Die zusammengesetzten Körper als Akzidentien der *primordia rerum* verharren nur in Potenz. Aktualisiert werden sie durch die Zeit. Die Zeit ist daher die «aktuose Form» der Natur. Sie vermittelt als «der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos⁴⁸» zwischen der Welt des Wesens und der Welt der Erscheinung; denn sie ist die Form, die sowohl die Erscheinung vom Wesen trennt (bei der Entstehung der wirklichen Welt aus den Atomen) wie auch die Erscheinung wieder in das Wesen zurückführt (bei der Zerstörung der Welt). Das Atom, das seine Ab-solutheit eingebüßt hat, als es die Basis der wirklichen Welt wurde, erlangt sie wieder durch die Zeit. Darum kann Marx sagen, daß die Zeit in der Welt der Erscheinung sei, was der Begriff des Atoms in der Welt des Wesens, «nämlich die Abstraktion, Vernichtung und Zurückführung alles bestimmten Daseins in das Fürsichsein». (42) Diese Auffassung der Zeit hat verschiedene Konsequenzen: Erstens wird die erscheinende Welt zum Gegenstück der wesentlichen dadurch, daß der Gegensatz zwischen Materie und Form in spezifischer Weise erhalten bleibt. Denn dem Raum wird die Zeit, der passiven Form der Erscheinung die aktive entgegengesetzt. Zweitens kristallisiert sich der Unterschied zu Demokrit nun in aller Schärfe heraus: Erst Epikur faßt die Erscheinung als Erscheinung auf, d. h. als Entfremdung des Wesens. Bei Demokrit dagegen zeigt die Erscheinung nicht an sich selbst, daß sie ein vom Wesen Unterschiedenes ist; sie wird der Existenz nach gänzlich mit dem Wesen vermengt, während sie dem Begriffe nach strikte von ihm getrennt wird, so daß sie zum subjektiven Schein herabsinkt. Ein Zusammenhang zwischen Wesen und Erscheinung besteht daher bei Demokrit nicht. Epikur stellt diese Verbindung her durch die Zeit: Sie ist «das Feuer des Wesens, das die Erscheinung ewig verzehrt und ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit aufdrückt». (43) Schließlich wird dadurch, daß die Zeit die Reflexion der Erscheinung in sich ist, also nicht subjektiv wie bei Demokrit, die erscheinende Natur objektiv⁴⁹. Epikur macht daher mit Recht die sinnliche Wahrnehmung zum Kriterium der objektiven Natur. Sinnlichkeit und Zeit sind einander zugeordnet. Die Weise des atomistischen Bewußtseins erfordert wiederum, daß die Zeit als gesonderte Existenz in der bewußten Sinnlichkeit fixiert wird. Die Sinnlichkeit des Menschen ist daher die verkörperte Zeit, die existierende Reflexion der Sinnenwelt in sich. Infolge des Zusammenhangs zwischen Zeit und Sinnlichkeit erhalten auch die *εἰδωλα* (Bilder) bei Epikur eine konsequente Stellung, da sie von einer wirklich objektiven Welt ausgehen. Demokrit dagegen begeht eine Inkonsequenz, wenn er annimmt, infolge der Emanation der *εἰδωλα* reflektierten sich in der menschlichen Sinnlichkeit die Naturprozesse, da ja für ihn die erscheinende Welt nur subjektiver Schein ist. Wie eng der Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Zeit bei Epikur ist, zeigt sich schließlich darin, daß die Zeitlichkeit der Dinge und ihre Erscheinung für die Sinne in eins gesetzt werden an den Dingen selbst. Denn indem die Körper den Sinnen erscheinen, vergehen sie, da die von ihnen ausströmenden Bilder nicht aus der Diremption zurückkehren.

Die Betrachtung der Zeit hat auf eine höhere Stufe der Entwicklung geführt. Das Atom stellte sich zunächst infolge seines Selbstisch-Werdens mit der Deklination

⁴⁸ Vgl. HEGEL, *Enz.* § 258.

⁴⁹ Vgl. HEGEL, *Enz.* § 258 Zusatz.

als Naturform des abstrakten einzelnen Selbstbewußtseins heraus. Durch die Zeit werden nun die aus den Atomen zusammengesetzten Körper bewußt, so daß die sinnliche Natur das vergegenständlichte empirische einzelne Selbstbewußtsein ist. Es bleibt zu fragen, wie sich dieses sinnliche Selbstbewußtsein verhält, wenn die konkrete Natur selbst ihre Unabhängigkeit vindiziert, wie das in den Himmelskörpern der Fall ist. Offenbar tritt an diesem Punkt in der dialektischen Entwicklung des epikureischen Systems die letzte und entscheidende Entgegensetzung auf. Die Theorie von den Himmelskörpern ist daher «die Seele der epikureischen Naturphilosophie».

c) Die Meteore

Mit seiner Ansicht über die Meteore stellt sich Epikur nicht nur Demokrit – dessen Theorie auch hier keinen inneren Zusammenhang mit der Atomlehre erkennen läßt –, sondern überhaupt der gesamten griechischen Philosophie entgegen. Der Grund ist, daß Epikur, um die Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins zu retten und zu erhalten, in erster Linie seine Abhängigkeit von den übernatürlichen Mächten leugnen mußte. Diese Mächte wurden von allen griechischen Philosophen, selbst von jenen, die den Himmel physisch zu erklären versuchten, in den Himmelskörpern verehrt. Von den jonischen Naturphilosophen bis zu Aristoteles ist die religiöse Beziehung zu den Himmelskörpern nachweisbar. Marx zitiert als Beispiel für die tiefen und genialen Theorien, die aus solchem Gefühl heraus aufgestellt worden sind, ausführlich die entsprechenden Stellen aus *de caelo*, jener spekulativsten Schrift des von ihm als größten griechischen Denker gepriesenen Aristoteles. Aristoteles schildert dort den Himmel als unentstanden, unzerstörbar und unteilhaftig alles sterblichen Schicksals. Seit jeher, führt er aus, wurde dieser oberste Ort den Göttern zugewiesen, weil das Unsterbliche mit dem Unsterblichen verknüpft ist. Sofern es Götter gibt, was keinem Zweifel unterliegt, ist nicht in Frage zu stellen, daß auch die Wesenheit der Himmelskörper göttlich ist⁵⁰. Aristoteles bestätigt mit diesen Worten die Auffassung aller seiner Vorgänger. Denn: «Die Verehrung der Himmelskörper ist ein Kultus, den alle griechischen Philosophen feiern. Das System der Himmelskörper ist die erste naive und naturbestimmte Existenz der wirklichen Vernunft.» Und Marx verbindet diese Begründung mit einem enthusiastischen Bekenntnis zum griechischen Geist: «Dieselbe Stellung hat das griechische Selbstbewußtsein im Reiche des Geistes. Es ist das geistige Sonnensystem. Die griechischen Philosophen beteten daher in den Himmelskörpern ihren eigenen Geist an.» (44)

Epikur hat die Gleichsetzung der Meteore mit den Göttern mit besonderer Vehemenz bekämpft, weil er sah, daß gerade aus der Behauptung ihrer Unzerstörbarkeit, ihrer Ewigkeit und ihrer möglichen Einflußnahme auf die Geschehnisse der Menschen alle Verwirrung entspringt, Ataraxie aber war für ihn notwendige Bedingung der Freiheit des Selbstbewußtseins. Wenn Aristoteles im Bestreben, den *αἰθήρ* (Himmel) wegen seiner Göttlichkeit der sinnlichen Vorstellung möglichst zu entrücken, den alten Volksglauben, daß der Himmel zu seiner Stütze des Atlas bedürfe, verworfen, so ging Epikur entschlossen weiter: Er tadelt jene, die glauben, der Mensch bedürfe des Himmels, und er findet den Atlas, auf den sich der Himmel stützt, in der menschlichen Dummheit und im Aberglauben. «Auch die Dummheit und der Aberglaube sind Titanen», (46) fügt Marx, den berühmten Vers Schillers variierend, hinzu.

⁵⁰ ARISTOTELES, *De caelo*, 270b.

Es ist für Epikur eine Gewissensangelegenheit, die Lehre von den Himmelskörpern der mythischen Verkleidung zu entledigen. Zu diesem Zwecke muß zunächst der Ansatzpunkt gesucht werden, von dem aus in wissenschaftlicher Manier an die Erklärung herangegangen werden kann. Epikur findet ihn, indem er den Vorrang, den die Theorie der Meteore vor den andern Wissenschaften beansprucht, kategorisch ablehnt: Auch mit ihr läßt sich kein anderes Ziel erreichen als die Ataraxie. Ein Unterschied zu den übrigen Wissenschaften besteht aber dennoch, und zwar deshalb, weil die Erkenntnisobjekte sich völlig anders verhalten. Die zölestischen Körper als ein Jenseits der Sinne können nicht auf den gleichen Grad von Evidenz Anspruch erheben wie die übrige Sinneswelt. Während daher Epikur für die andern Wissenschaften anerkennt, daß nur eine einzige Erklärung den Phänomenen entspricht, fordert er für die Theorie der Himmelskörper genau das Gegenteil: Die Meteore sind nicht *ἀπλῶς* (durch eine Ursache), sondern *πολλὰς* (durch vielerlei Ursachen) zu erklären, wobei jede These, die dem Kriterium der sinnlichen Wahrnehmung nicht widerspricht, genügt, wenn nur der Mythos entfernt ist. Es ist deshalb die Analogie anzuwenden und von den Phänomenen auf das Unsichtbare zu schließen – ein Verfahren, gegen das Hegel wegen seiner Unvollkommenheit Einspruch erhoben hatte⁵¹. Die Methode ist aber bei Epikur nicht nur etwas zufällig Hinzukommendes, sondern sie hängt zusammen mit der Grundkonzeption seines Systems: Es gilt die Einheit, das sich gleiche und absolute Gesetz in den Himmelskörpern und damit die Notwendigkeit überhaupt aufzuheben, um die Ataraxie zu sichern. Denn würde sich Epikur hier der Notwendigkeit beugen, indem er nur eine einzige Erklärung zuließe, so höbe er selbst seine Philosophie aus den Angeln. Weil die Ewigkeit der Himmelskörper die Ataraxie stören würde, ist zu schließen, daß sie nicht ewig sind.

Dieser eigentümlichen Ansicht Epikurs, die ihn zum Kampfe gegen die Astronomie treibt, liegt ein tiefer Gedanke zugrunde. Es genügt nicht, sie nur als gewollten Gegensatz gegen die Stoiker, den Aberglauben und die Astrologie zu verstehen, denn dies führt sehr leicht zu jener oberflächlichen Meinung, als sei die Lehre der Meteore unvereinbar mit der übrigen Physik Epikurs. Tatsächlich ist dieser letzte Gegensatz für das epikureische System lebenswichtig. Das Atom war bisher die Materie in der Form der Einzelheit, gleichsam die vorgestellte Schwere. Die höchste Wirklichkeit aber der Schwere sind die Himmelskörper. Und Marx sucht es zu beweisen: Die Himmelskörper sind jene Daseinsweise der Natur, in der alle Antinomien zwischen Form und Materie, zwischen Wesen und Existenz, die die Entwicklung des Atoms bildeten, gelöst sind. An ihnen wird sichtbar, was im Atom nur vorgestellt war. Wenn die Sinnlichkeit das Kriterium der Wahrheit ist, so müssen ihnen alle jene dem Atom zuerkannten Wesensmerkmale ebenfalls zugestanden werden: Die *μετέωρα* (Himmelserscheinungen) sind ewig und unveränderlich; sie haben ihren Schwerpunkt nicht außer sich, sondern in sich; ihr einziger Akt ist die Bewegung; sie beugen getrennt durch den leeren Raum der geraden Linie aus; sie bilden ein System der Repulsion und Attraktion, in dem sie ihre Selbständigkeit bewahren; sie erzeugen die Zeit als die Form ihrer Erscheinung aus sich selbst. «Die Himmelskörper sind also die wirklich gewordenen Atome.» (49) Es erstaunt nicht, daß Epikur hier den Gipfel und Schlußpunkt eines Systems erblickte. Dennoch bietet gerade diese Stufe, auf der die Materie die Einzelheit in sich empfängt, die denkbar größten Schwierigkeiten. Während nämlich Epikur mit dem

⁵¹ HEGEL, Werke, Bd. 17, S. 495.

Atom der Natur unsterbliche Fundamente zugrunde legen und die substantielle Einzelheit der Materie begründen wollte, ist es sein Bestreben, sobald er die Realität seiner Natur vorfindet, sie in die irdische Vergänglichkeit herabzuziehen. Dies ist sein größter Widerspruch, und es zeugt für die Ehrlichkeit seiner Spekulation, daß er ihn nicht nur fühlt, sondern auf offen ausspricht und seine ganze Energie darauf verwendet, ihn zu lösen.

Der Weg dazu ist folgender: Wenn in den Himmelskörpern der Widerspruch zwischen Wesen und Existenz, zwischen Form und Materie ausgelöscht ist, die Materie also ihre Selbstständigkeit errungen hat, dann hört sie auf, Affirmation des abstrakten Selbstbewußtseins zu sein. Das abstrakt einzelne Selbstbewußtsein fühlte gerade in dem Widerspruch, der die Welt der Erscheinung charakterisierte, seine Natur vergegenständlicht. Die abstrakte Form, die mit der abstrakten Materie kämpfte, war es selbst. Sind nun aber Materie und Form versöhnt, so übersteigt das abstrakte Selbstbewußtsein gewissermaßen sich selbst. Es tritt aus seiner «Verpuppung» heraus, ruft sich selbst als das wahre Prinzip aus und befeindet die selbständig gewordene Natur. Anders ausgedrückt: Hat die Materie die Form in sich empfangen, so hört sie auf abstrakte Einzelheit zu sein; sie wird konkrete Einzelheit, d. h. Allgemeinheit. «In den Meteoren glänzt also dem abstrakt-einzelnen Selbstbewußtsein seine sachlich gewordene Widerlegung entgegen – das Existenz und Natur gewordene Allgemeine.» (50) Das Allgemeine aber ist der Feind des einzelnen. Das einzige Mittel für das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein, sich ihm gegenüber zu behaupten, ist die Besinnung auf die abstrakte Möglichkeit. Es überwindet den Trotz der Meteore, indem es deren innere Determination leugnet und mehrere Erklärungsmöglichkeiten nicht nur zuläßt, sondern fordert. Dadurch wird die Wirklichkeit der selbständig gewordenen Natur vernichtet; das sinnliche Selbstbewußtsein vernimmt auch in den Meteoren nur sich selbst und bekräftigt so seine absolute Freiheit und Sicherheit⁵².

Das Selbstbewußtsein bleibt bei Epikur in der Form der Einzelheit. Der Mangel dieses Prinzips äußert sich darin, daß alle wahre und wirkliche Wissenschaft verunmöglicht wird, weil nur die Allgemeinheit zur vollständigen Erfassung der Natur befähigt. Unvergleichlich wichtiger aber ist für Epikur und für Marx die andere Folge jener Beschränkung: Es stürzt zugleich alles zusammen, was gegen das menschliche Selbstbewußtsein sich transzendent verhält, insbesondere alle religiöse Bindung. Epikur vollendet mit seiner Naturphilosophie einen Gedanken, der durch die gesamte ihm vorhergehende Philosophie vorbereitet worden ist. Schon die alte Naturphilosophie hatte sich bemüht, den Menschen darüber aufzuklären, daß die Naturereignisse keineswegs göttliche Phänomene seien. Im Maße wie der Kosmos aus seinen natürlichen Ursachen erklärt wurde, wurden die Götter aus der Welt hinausgedrängt und überflüssig. Andererseits wurde es immer schwieriger, eine vollkommen glückselige und sich selbst genügende Gottheit mit der Weltregierung zu belasten. Selbst bei Aristoteles ist die Beziehung der Gottheit zur Welt eine ganz indirekte. Epikur setzte nur den Schlußpunkt unter diese Entwicklung. Nur seine Philosophie garantierte daher der ausgehenden Antike wirklich die Freiheit. Die Stoiker als Gegenstück bezeugen das hinlänglich: Sie erhoben das Selbstbewußtsein in der Form der Allgemeinheit zum Prinzip und vermochten gerade deshalb die «abergläubische und unfreie Mystik» nicht zu überwinden, mithin die wahre Freiheit nicht zu erringen. «Epikur ist daher der größte griechische Aufklärer.» (51)

⁵² Zu diesem Gedankengang vgl. HEGEL, Phil. gesch., S. 83 f.

Sein Sieg über die Religion stellte die Menschen den Göttern gleich. Marx' Dissertation endet mit dem gleichen prometheischen Freiheitspathos, mit dem sie begann:

Quare religio pedibus subiecta vicissim
opoteritur, nos exaequat victoria caelo⁵³.

3. Die Natur als Organismus

Daß Marx in seinem ersten literarischen Erzeugnis, das mehr ist als nur ein Mittel zur geistigen Aneignung, einen nacharistotelischen Philosophen behandelt, ist aus seiner geistigen Entwicklung heraus zu erklären. Seine enge Verbindung mit dem Kreis der Junghegelianer und sein leidenschaftliches Bekenntnis zur Autonomie des Selbstbewußtseins sind bereits Gegenstand einer ausführlichen Schilderung gewesen. Marx selbst unterstrich diesen Zusammenhang, als um die Jahreswende 1841/42 sich mit der Drucklegung seiner Dissertation trug: „Es ist erst jetzt die Zeit gekommen, in der man die Systeme der Epikureer, Stoiker und Skeptiker verstehen wird. Es sind die Philosophien des Selbstbewußtseins“⁵⁴. „Zu fragen bleibt noch, warum Marx die Philosophien des Selbstbewußtseins von der Naturphilosophie her zu erfassen suchte.“

Wenn Marx die materialistische Naturphilosophie Epikurs erforscht, so heißt dies nicht, daß er schon in seinen Universitätsjahren eine klare Vorstellung davon gehabt hätte, daß die Überwindung des Idealismus durch den Materialismus dem natürlichen Fortgang des Denkens entspreche. Zwar entfaltete seit den Zwanzigerjahren der französische Materialismus, der sich in seiner Naturerklärung eng an den dogmatischen Materialismus Epikurs anschloß, unter der jungen Generation wieder eine stets wachsende Wirkung. Marx verschloß sich dieser Bewegung nicht: Die Junghegelianer knüpften in ihrem Kampf gegen staatliche und kirchliche Autorität an die materialistischen Vertreter der Aufklärung an; in seiner ersten Hegelkritik von 1839 erklärte Feuerbach, daß die Philosophie wohl die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Totalität und Wahrheit sei, daß aber der Inbegriff der Wirklichkeit die Natur sei: „Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils“⁵⁵; schließlich berief sich die moderne Naturwissenschaft von Boyle über Newton bis Dalton offen auf Epikur, dessen Lehre als das vollständigste materialistische System des Altertums gepriesen wurde⁵⁶. Aber wenn auch die Neueinschätzung des Materialismus ihn der Vorurteile, die Hegel gegen diese Richtung hegte, entledigt und seine spätere Abkehr vom Idealismus vorbereitet haben mochte, fühlte sich der Marx der Dissertation doch vor allem als Idealist.

⁵³ LUCRETIIUS, *De rerum natura*, lib. I, v. 78: Und so lieget die Religion nun wieder zur Erde, Unter die Füße getreten; der Sieg erhebt uns zum Himmel (Knebel).

⁵⁴ MEGA, Bd. 1a, S. 327 und Bd. 1, S. XXXIV.

⁵⁵ FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Werke Bd. 2, S. 231.

⁵⁶ LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Leipzig 1908, Bd. 1, S. 86f.

Es ist nicht nur die Widmung an Ludwig von Westphalen, die dieser Gesinnung bereiten Ausdruck verleiht. Tatsächlich steht Marx' Naturbegriff der romantischen Naturphilosophie näher als dem französischen Materialismus. Seine Annäherung an Hegel geschah von Schelling her. Neben der romantischen Poesie, für die er sich damals begeisterte, gewährte ihm die Vorlesung von H. S. Steffens über Anthropologie⁵⁷ einen tiefen Einblick in das Wesen der Naturauffassung Schellings; denn Schellings «Ideen zu einer Philosophie der Natur» und seine Schrift «Von der Weltseele» hatten auf Steffens' philosophische Einstellung entscheidend eingewirkt. Dem Dialog «Kleanthes», in dem Marx Kunst und Wissen vereinigen wollte und dessen letzter Satz der Anfang des Hegelschen Systems war, ging das Studium Schellings und der Naturwissenschaft voraus⁵⁸. Der «aufrichtige Jugendgedanke Schellings», auf den Marx Feuerbach gegenüber anspielt⁵⁹, konzentrierte sich auf die Entdeckung und philosophische Formulierung der Dialektik im Entwicklungsprozeß der Natur. Fichte ergänzend machte Schelling mit dem Gedanken ernst, die Natur als das objektive System der Vernunft zu konstruieren. Den Ausgang dieser Konstruktion bildete Kants dynamische Theorie, die das Sein der Materie aus dem Verhältnis der Attraktions- und Repulsionskraft ableitete, und Ziel war jene Naturerscheinung, in der sich die praktische Vernunft allein betätigt: der menschliche Organismus. Zwischen Anfang und Ende breitet sich die ganze Fülle der Gestalten und Funktionen der Natur als einheitliches Leben aus, dessen vernünftiger Sinn in dem organischen Herauswachsen des Endziels aus den materiellen Anfängen zu suchen ist. Thema der Schellingschen Naturphilosophie ist daher das werdende Ich. Ihr Zentralbegriff ist das Leben. Die Natur soll nicht beschrieben, gemessen und kausal erklärt werden, sondern es sollen der Sinn und die Bedeutung verstanden werden, die ihren einzelnen Erscheinungen in dem zweckvollen System des Ganzen zukommen. Die Kategorien der Natur sind die Gestalten, in denen die Vernunft sich selbst als objektiv setzt, sie bilden ein Entwicklungssystem, in dem jede besondere Erscheinung ihren begrifflich bestimmten Platz findet. Diese ganze Natursicht wendet sich gegen die Herrschaft des demokritisch-galileischen Prinzips rein mechanischer Naturerklärung. Die quantitative Bestimmung gilt nur als äußere Form und Erscheinung, der kausal-mechanische Zusammenhang nur als die verstandesmäßige Vorstellungsweise. Der Sinn der Naturgebilde ist aber die Bedeutung, die sie im Entwicklungssystem des Ganzen haben. Wenn daher Schelling die Einheit des Planes aufzeigen wollte, den die Natur in der Reihenfolge der Lebewesen verfolgt, so galt ihm dieser Zusammenhang nicht im Sinne zeitlich-kausaler Genesis, sondern als der Ausdruck einer stufenweise gelingenden Erfüllung des Zwecks. Die Deutung der Erscheinungen war freilich in wissenschaftlicher Hinsicht ein gefährliches Prinzip; denn sie öffnete der poetischen Phantasie die Tore der Naturphilosophie: «Die Philosophie», kritisierte Feuerbach, «wurde jetzt *schön*, poetisch,

⁵⁷ MEGA, Bd. 1a, S. 247.

⁵⁸ ebenda, S. 219.

⁵⁹ ebenda, S. 316.

gemütlich, romantisch, aber dafür auch transzendent, abergläubisch, *absolut kritiklos*⁶⁰.»

Trotz oder wohl gerade wegen ihres poetischen Zuges beseelte diese Naturauffassung den jungen Marx. Schon in seinen Gedichten⁶¹ und in seinem Romanfragment⁶² verhöhnte er die mechanische Betrachtungsweise der Mathematiker und der Naturwissenschaftler, jener «Ketzer», die statt «die innere Gestaltung der Idee» zu ergründen «das Leben durch einen toten Prozeß erklären» wollten. In seinem bereits zitierten Brief an den Vater grenzte er die beiden Anschauungen scharf gegeneinander ab: «Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruieren und beweisen, es bleibt bloße Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muß es neben anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein, und dieses verschieden an dasselbe Gebrachte gibt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden⁶³.» Von dem Bestreben aus, in der Natur den lebendigen Geist zu finden, näherte er sich Hegel, bei dem er die Schellingschen Auffassungen auf breiterer Grundlage aufgebaut wiederfand. Denn Hegel faßte die Philosophie als einheitliches Ganzes auf, in dem die einzelnen philosophischen Disziplinen nicht nebeneinandergereihte Teile waren, sondern jede das Ganze in besonderer Weise enthielt und ein notwendiges Moment des Ganzen war. Innerhalb dieses systematischen, sich in dialektischer Bewegung entfaltenden Ganzen hatte die Naturphilosophie den Zweck, das Allgemeine der Natur «in seiner eigenen immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs darzustellen⁶⁴». Dies schloß von vornherein jede mechanistische Erklärung des Universums aus. Nicht durch die «äußerlich-wirkliche Produktion», nicht durch den automatischen Fortgang von einer Form der Natur zu einer höheren geht die Entfaltung der Dinge vor sich, sondern sie ist bestimmt durch die dialektische Entwicklung des Geistes. «Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste die Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee⁶⁵.» In drei aufeinanderfolgenden, vom ausführlichen Inhaltsverzeichnis bis zur knappsten Entwicklungslinie fortschreitenden Exzerpten⁶⁶ hat sich Marx den Aufbau und die Wesenszüge der Hegelschen Naturphilosophie zu eigen gemacht⁶⁷.

⁶⁰ FEUERBACH, a.a.O., Werke, Bd. 2, S. 220.

⁶¹ MEGA, Bd. 1a, S. 15, 16.

⁶² ebenda, S. 84.

⁶³ ebenda, S. 215.

⁶⁴ HEGEL, ENZ., § 246.

⁶⁵ ebenda, § 249.

⁶⁶ MEGA, Bd. 1a, S. 99 ff.

⁶⁷ Marx hat auch in späterer Zeit den statischen Naturbegriff abgelehnt. Wie in der Dissertation, so bleibt auch in den philosophisch-ökonomischen Manuskripten trotz der Übernahme des Feuerbachschen Naturalismus die lebendige Dynamik das Wesen der Natur. Die Natur ist Produktivität, d. h. sie entwickelt sich vom

Ein analoges Entwicklungssystem glaubte Marx bei Epikur zu finden. Im Unterschied zu Demokrit, den Hegel und Schelling als Vater der mechanischen Betrachtungsweise mißbilligten, kennt Epikur ein «energisches Prinzip», eine der Wirklichkeit innewohnende selbsttätige Kraft, die die Entwicklung vorantreibt. Diese Kraft ist das Ausbeugen vor der Notwendigkeit, und sie bewirkt das Fortschreiten des Selbstbewußtseins zur Freiheit innerhalb der Stufe, die Epikur in der Geschichte des Geistes einnimmt. Marx suchte den Nachweis zu erbringen, daß in der Physik die dem Wesen des Atoms immanente Bewegung, beginne mit der Deklination und ende mit den Himmelskörpern. Auf der Auffassung der Natur als eines sich entwickelnden Organismus beruht der «Idealismus» Epikurs. Aus dieser Auffassung erklären sich auch die scheinbaren Schwierigkeiten und Widersprüche in den einzelnen Bestimmungen des Systems, die manche Kritiker dazu verleitet haben, die entsprechenden Stellen als unecht auszumerzen. Marx lehnte ein solches Vorgehen ab, denn «wollte jeder die Stellen in den Alten, die er nicht versteht, austreichen, wie bald hätte man *tabula rasa*»⁶⁸. Im Gegensatz dazu ging er an Epikur heran mit der dialektischen Methode, die sich ihm gerade hier als fruchtbar erwies, wo feste, sich scheinbar ausschließende Positionen derart in Fluß zu bringen waren, daß sie ihre Sprödigkeit verloren und in eine höhere Einheit eingingen. Auf diese Weise gelangte er zu jener Höherschätzung Epikurs, mit der er sich von der modernen Ansicht unterscheidet, die nicht nur das Verdienst der wissenschaftlichen Begründung des Atomismus eindeutig Demokrit zuerkennt, sondern in ihm auch ein größeres spekulatives Interesse wahrnimmt, als es die, wenn auch folgerichtig durchdachten, so doch naiven Annahmen Epikurs bergen.

Trotz seiner Verteidigung Epikurs identifizierte sich Marx keineswegs mit dessen System. Seine ganze Argumentation beruht auf der Voraussetzung der Kritik, die Hegel generell am Epikureismus übte: Er bleibe auf der Stufe der Einzelheit stehen und führe deshalb von dem umfassenden System des Aristoteles nur eine Seite weiter: den Individualismus. Er sinkt daher nach Marx wieder hinter Aristoteles zurück, der bereits die Oberflächlichkeit einer Methode kritisiert hat, «die von einem abstrakten Prinzip ausgeht, ohne dies Prinzip selbst in höheren Formen sich aufheben zu lassen»⁶⁹. Während Aristoteles die «Vernunft der Natur» bewundert, verharret Epikur in nüchterner Eintönigkeit⁷⁰. Denn das vorstellende Bewußtsein, das er vertritt, hindert ihn, je zur Synthese zu kommen, so daß die Momente, die er anführt, sich stets zu getrennten Individuen verselbständigen. Marx verdeutlicht dieses Ungeügen am Beispiel der Wertschöpfung; denn am Problem der Schaffung der

Anorganischen aus bis zum Menschen, sie ist der Weg von der Materie zum Geist, vom reinen Objekt zum Subjekt. In diesem Sinn ist die Natur «der unorganische Leib des Menschen». «Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur» (MEGA, Bd. 3, S. 86). Die Natur ist hier mehr als nur physiologisches Substrat.

⁶⁸ MEGA, Bd. 1, S. 32.

⁶⁹ ebenda, S. 96.

⁷⁰ ebenda, S. 94, 136.

Welt läßt sich am schlagendsten zeigen, wie eine Philosophie zur Welt sich verhält, wie stark die schöpferische Potenz einer Philosophie ist⁷¹. Die «Dürftigkeit» der Weltkonstruktion Epikurs springt sogleich in die Augen. Er bestätigt nur, daß es eine Vorstellung «Welt» im Bewußtsein gebe, während er «die Schaffung, die Entstehung und inwendige Reduktion einer Welt durch den Gedanken» für das Unbegreifbare ausgibt. Mit diesem Verfahren setzt er sich der Theologie gleich, die behauptet, es sei beweisbar, daß es einen Gott gebe, aber seine *differentia specifica* sei unerforschlich. Er vermag die *petitio principii* nie zu überwinden und fällt stets wieder auf das Atom und auf das Leere zurück. Es muß aber Epikur zugute gehalten werden, daß er nur den Mangel der ganzen antiken Philosophie bis zum Extrem fortführt, nämlich den Mangel, «zu wissen, daß Vorstellungen im Bewußtsein sind, nicht aber ihre Grenze, ihr Prinzip, ihre Notwendigkeit zu wissen⁷²». Marx wiederholt damit jene Abgrenzung, die Hegel zwischen der griechischen und der christlichen Philosophie vornahm: Erst der Moderne ist es eigen, daß der Geist sich selbst zur Totalität macht und sich als solche weiß, indem er die gegensätzlichen Momente Subjektivität und Objektivität in sich vereinigt, während die Griechen auf den Gegensatz zwischen Sein und Denken keine Rücksicht nehmen und unter der Voraussetzung philosophieren, daß das Gedachte sei, und zwar so sei, wie es gedacht werde. Erst die Moderne ist zum vollendeten Fürsichsein gekommen, in dem der Geist in Verdoppelung vorhanden ist: als der Geist und als die Realität, und dadurch die wahre Freiheit konstituiert, während die Griechen, die im Dasein, im Substantiellen verhaftet bleiben, die Freiheit nicht allgemein entwickeln. Diesen fundamentalen Unterschied zwischen der griechischen Spekulation und der modernen Philosophie hebt Marx besonders hervor: Den alten Philosophen sei der *sichtbare* Himmel das Symbol ihrer substantiellen Befangenheit gewesen, so daß selbst ein Aristoteles die Sterne für Götter gehalten habe, während der *geschriebene* Himmel, das entsiegelte Wort des im Laufe der Weltgeschichte sich offenbar gewordenen Gottes das Lösungswort zum Kampfe der christlichen Philosophie sei: «Die Voraussetzung der Alten ist die Tat der Natur, die der Modernen die Tat des Geistes⁷³.» Der Kampf der Alten hat nur enden können, indem das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward, «denn die Natur muß entzweigeschlagen werden, damit der Geist sich in sich selbst eine». Anders die moderne Philosophie: Sie «entsiegelt das Wort, läßt es verrauchen im heiligen Feuer des Geistes, und als Kämpfer des Geistes mit dem Geiste, nicht als vereinzelter, aus der Schwerkraft der Natur gefallener Apostat wirkt sie allgemein und zerschmilzt die Formen, die das Allgemeine nicht hervorbrechen lassen».

Marx stellt sich ganz auf die Seite des Hegelschen Vernunftbegriffes: Er hält fest an der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und der Wirklichkeit selbst als der Einheit von Wesen und Existenz. «Das vorstellende und reflek-

⁷¹ ebenda, S. 94 ff.

⁷² ebenda, S. 95.

⁷³ ebenda, S. 99, ebenso die folgenden Zitate.

tierende Denken ist überhaupt eine Synthese von Sein und Denken, von Allgemeinem und Einzelem, von Schein und Wesen», schreibt er im Exzerpt aus Aristoteles' *de anima*; das unrichtige Denken dagegen bestehe in der Synthese solcher Bestimmungen, die nicht zueinander gehören, in sich selbst äußerlichen, nicht immanenten Beziehungen von objektiven und subjektiven Bestimmungen⁷⁴. Man kann in diesem ausdrücklichen Beibehalten des Hegelschen Vernunftbegriffs, den Marx in Kontrast zur Antike und besonders zu Epikur setzt, bereits den Keim seiner späteren Gegnerschaft gegen den Kreis um Bruno Bauer erblicken. Denn indem Bauer und andere Junghegelianer das Denken vom Sein, die Idee von der Wirklichkeit, den Menschen von der Umwelt trennten und die Entwicklung der Geschichte aus der Notwendigkeit des Geistes, sich der Wirklichkeit entgegenzusetzen, erklärten, ließen sie Fichtes Antagonismus zwischen dem Sein und dem Sein-Sollen wieder aufleben, den Hegel bekämpft hatte⁷⁵. Die Kritik, die bei Hegel einen positiven Charakter hatte, beschränkte sich so auf eine rein negative Rolle und wurde Selbstzweck. Die Hegelsche Dialektik erfuhr dadurch eine tiefgreifende Veränderung. Ihre Entwicklung vollzog sich nicht mehr kraft einer immanenten oder teleologischen, sondern nurmehr kraft einer rein formellen Notwendigkeit, die abhing vom Charakter der absoluten Negation, den das Denken annahm⁷⁶. Statt sich in Einheit mit der Bewegung des Seins zu befinden, wurde die Dialektik in den Geist verlegt und mußte bei dem abstrakten Gepräge, das sie erhielt, notwendig darauf hinzielen, die wirklichen Widersprüche in logische zu verwandeln und sie durch einen gerissenen Winkelzug zu lösen. Dadurch, daß Marx die Hegelsche Einheit von Denken und Sein als Prinzip übernahm, bewahrte er sich vor dem Abgleiten in den extremen Subjektivismus, der in Stirner seinen bekanntesten Exponenten fand. Er lernte an Epikur, daß die Freiheit, wenn sie verabsolutiert und nicht in ihrem dialektischen Verhältnis zur Notwendigkeit gesehen wurde, den Menschen der Fähigkeit beraubt, auf die Umwelt einzuwirken; denn die abstrakte Freiheit ist gleichbedeutend mit der Trennung des Menschen von der Umwelt, sie ist die Freiheit *von* Dasein, aber nicht die Freiheit *in* Dasein. Epikurs abstrakt-einzelnes Selbstbewußtsein kann daher konsequenterweise seine Freiheit und Selbständigkeit nur dadurch behaupten, daß es sich von der Welt abkehrt und das *λάθε βιώσας* (Lebe im Verborgenen) zum Wahlspruch erhebt. Erst «indem wir die Natur als vernünftig erkennen, hört unsere Abhängigkeit von derselben auf. Sie ist kein Schrecken unseres Bewußtseins mehr, und gerade Epikur macht die Form des Bewußtseins, in ihrer Unmittelbarkeit, das Fürsichsein zur Form der Natur». Aber:: «Nur indem die Natur ganz frei gelassen wird von der bewußten Vernunft, als Vernunft in ihr selber betrachtet wird, ist sie ganz Eigentum der Vernunft⁷⁷.»

⁷⁴ MEGA, Bd. 1a, S. 107.

⁷⁵ Vgl. HEGEL, *Enz.*, § 6: «Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrfahes hält und auf das *Sollen*, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens?»

⁷⁶ KOIGEN, D., a.a.O., S. 48ff.

⁷⁷ MEGA, Bd. 1, S. 144.

4. Kritik und Würdigung

Eine Kritik an Marx' Darstellung des Verhältnisses der beiden atomistischen Philosophen zueinander darf nicht an seiner Standortgebundenheit vorbeigehen. Diese äußerte sich zunächst darin, daß Marx bei der Bearbeitung des Quellenmaterials nicht jene Hilfsmittel zur Verfügung standen, wie sie die moderne Wissenschaft kennt. Es existierten wohl allgemeine Übersichten, aber es gab weder einen Diels noch einen Usener. Marx war daher gezwungen, seine Belege mühsam aus den verschiedensten Werken zusammenzutragen. Angesichts dieser Schwierigkeiten war es unumgänglich, von apriorischen Thesen auszugehen und sie am faktischen Material zu verifizieren⁷⁸. Die Hypothese, die Marx durchgehend beachtete, war folgende: Epikur hätte nicht der Begründer einer Schule werden können, wenn seine Lehre nur die mangelhafte Umgestaltung der Theorien Demokrits gewesen wäre. Die Ursache aller Veränderungen mußte daher die grundlegende Idee Epikurs gewesen sein, die zu den Annahmen Demokrits in direktem Gegensatz stand⁷⁹. Diese Idee bestand in der Ersetzung der unumschränkten Notwendigkeit durch die Freiheit des Willens.

Daß Marx, um seine Hypothese nachzuweisen, sich der Hegelschen Methode bediente, ist nicht nur seinem allgemeinen philosophischen Standort zuzuschreiben, sondern beruht ebenso sehr darauf, daß Hegels Auffassung der Geschichte der Philosophie damals die fortschrittlichste war. Denn im ausgehenden 18. Jahrhundert fußte die Darstellung der Philosophiegeschichte noch auf den Resten der antiken doxographischen Überlieferung und trug den Charakter von Kuriositätensammlungen. Erst allmählich bildete sich die systematische Kritik der Quellen auf Grund der neuen Standpunkte heraus, bis schließlich Hegel die Geschichte der Philosophie zu einer selbständigen Wissenschaft erhob. Statt sie als bunte Sammlung von Meinungen oder stetig sich erweiternde und vervollkommnende Bearbeitung desselben Gegenstandes zu betrachten, faßte er sie als vielverschränkten Prozeß auf, in dem

⁷⁸ Der Vollständigkeit halber seien die Quellen, die Marx benützte, zusammengestellt:

ARISTOTELES:	de anima, de gen. et cor., de gen. an., de caelo, metaph., phys.,
ATHENAEUS:	Deipnosophistai,
AUGUSTINUS:	Epistulae,
CICERO:	de nat. deor., de fato, de finibus bon. et mal., quaest. Tusc.,
CLEMENS AL.:	Stromateis,
DIOG. LAERT.:	Vitae etc.,
EUSEBIUS:	Praep. evang.,
LUCRETIUS:	de rerum natura,
PHILOPONUS:	Comm.,
PLUTARCHUS:	antiepikureische Schriften und de anim. procreat.,
PSEUDOPLUTARCH:	de placitis phil.,
SENECA:	Epistulae, nat. quaest., de benef., de otio, de morte Cl. Caesaris, de vita beata, de brev. vitae.
SEXTUS EMP.:	adv. math., hypotyp.,
SIMPLICIUS:	Comm.,
STOBAEUS:	Eclog. phys. et eth.,
THEMISTIUS:	Comm.

⁷⁹ Vgl. LURJE, S. Ja., Očerki po istoriji antičnoi nauki, Moskau-Leningrad 1947, S. 392.

sukzessive die Kategorien der Vernunft zum gesonderten Bewußtsein und zur begrifflichen Ausgestaltung gelangten. Marx hat das philosophiegeschichtliche Programm Hegels übernommen, sich aber damit zugleich der Gefahr einer Interpretation ausgesetzt, die zum Teil weit über die Absicht der antiken Denker hinausging, die in Wirklichkeit ihre Probleme in viel einfacherer Weise zu lösen suchten. Es wäre ungerecht, ihm daraus einen Vorwurf zu machen – um so mehr als es für ihn auch deshalb nicht leicht war, «vorurteilsfreie» Forschung zu treiben, weil er seine philologisch-philosophische Arbeit nicht als Selbstzweck betrachtete, sondern die Fragen, die die eigene Zeit ihm stellte, vor Augen hatte. Marx' Beispiel lehrt nur, wie schwierig es ist, an die antiken Denker heranzugehen, ohne der zeitgenössischen Philosophie verfallen zu sein und eigene Gedanken in sie hineinzulesen.

Trotz seiner Standortgebundenheit gelang es Marx, den Kontrast im allgemeinen richtig herauszuarbeiten, und er war wahrscheinlich der erste, der ihn in dieser Form feststellte. Das gilt gleich für das erste Thema: Mit der Differenz in der Erkenntnistheorie hat er einen, wenn nicht *den* entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Philosophen an den Anfang gestellt. Denn die ungeheure Bedeutung des erkenntnistheoretischen Fundamentalsatzes für die ganze epikureische Philosophie kann nicht genug betont werden⁸⁰. Von hier aus erklären sich, wie die moderne Forschung dartut, die meisten übrigen Abweichungen. Im einzelnen ist allerdings die Beweisführung Marx' nicht überall aufrechtzuerhalten. So wären moderne Kritiker wohl kaum mehr geneigt, die Position Demokrits als ungelöste Antinomie zu bezeichnen. Aber auch sie können nicht über die Widersprüche hinwegsehen, die trotz aller Genialität dem System Demokrits anhaften: Einerseits ist das Bild, das die Wahrnehmung von der Wirklichkeit liefert, nicht richtig, andererseits gibt auch der Verstand die Wirklichkeit nicht unmittelbar wieder, da er gleich geartet ist wie die Wahrnehmung. Demokrit läßt sich daher nicht einfach als Skeptiker bezeichnen, sondern er ist wohl eher zu jenen Gelehrten zu rechnen, von denen es in der Nikomachischen Ethik heißt, sie hätten nur Meinungen, zweifelten aber nicht, sondern glaubten ganz genau zu wissen⁸¹. Auf einem andern Wege gelangt die moderne Forschung zu einem ähnlichen Resultat wie Marx; aber sie billigt Demokrits Widersprüchen mehr Ernsthaftigkeit zu als Epikurs einfachem Sinneskriterium, während Marx nur die Antinomie heraushebt und übersieht, daß Demokrit in aller Schärfe auf die Schwierigkeiten des Erkennens hingewiesen hat. Die erkenntnistheoretische Fragestellung Demokrits war ihm fremd, weil er den Kritizismus durch Hegels Kantkritik für überwunden hielt. So konnte er dem Ringen Demokrits von der bloßen *δόξα* (Meinung) zu einer *γνησίῃ γνώμῃ* (wahrhaften Erkenntnis) zu gelangen, in dessen Gefolge der Sensualismus verlassen und das Denken, die *διάνοια*, als bessere Erkenntnis betrachtet wurde, kein Verständnis abgewinnen. Bei seinem Mangel an erkenntniskritischem Interesse – er er-

⁸⁰ Vgl. BAILEY, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, S. 238, 274, 280.

⁸¹ ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, I 146 b 26.

klärte Kant kurzerhand für einen Skeptiker – und angeborenen Sinn für Realismus sagte ihm die einfache, auf den ersten Blick einleuchtende und dem gesunden Menschenverstand entsprechende Lösung Epikurs mehr zu. Denn für Epikur ist das Erkenntniszeichen der Wahrheit lediglich das Gefühl der Notwendigkeit, mit der sich die Wahrnehmung dem Bewußtsein aufdrängt, die unwiderstehliche Evidenz (*ἐνόχγεια*). Während Marx die Haltung der antiken Skeptiker unzugänglich bleibt, die überwältigt von dem unabsehbaren Maß von Widersprüchen darauf verzichteten, die Welt zu erkennen, und sich von jeder thetischen Behauptung distanzieren und deshalb das Geborgensein in der Grundauffassung von der Vernunft in allem Seienden nicht kannten, versagt er seine Bewunderung der streng realistischen, ja positivistischen Stellung Epikurs, die die Wirklichkeit der außer uns liegenden Dinge voraussetzte, nicht und legt besonderen Nachdruck auf den Satz, daß ein fester Ausgangspunkt nötig sei: *δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν*. So bricht in der Dissertation in Ansätzen bereits jene Denkart durch, die Marx zeitlebens bewahrte: der Realismus und die Feindschaft gegen den Skeptizismus und den Agnostizismus. Die Existenz der Welt außer uns und ihre restlose Erkennbarkeit unterliegen für ihn keinem Zweifel. Von hier aus führt ein kontinuierlicher Weg zur Übernahme der Feuerbachschen Interpretation der Sinnlichkeit⁸².

Auch bei der Betrachtung der Reflexionsform ist das Ergebnis, zu dem Marx gelangt, im allgemeinen richtig, wenn auch die Methode im einzelnen nicht mehr als stichhaltig gelten kann. Marx erklärt die Annahme der Notwendigkeit durch Demokrit und des Zufalls durch Epikur aus der Entscheidung des ersten für die reale Möglichkeit, des zweiten für die formale Möglichkeit. Es gelingt ihm zwar dadurch, den Gegensatz zwischen den beiden Denkern scharf zu formulieren, aber zum selben Resultat hätte ihn die Besinnung auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen, die er als wichtiges Unterscheidungsmerkmal selber an den Anfang gestellt hatte, führen können. Während Demokrit behauptete, daß die Sinneswahrnehmungen nur real zu sein *schiene*, es aber nicht *seien*, verfocht Epikur die Ansicht, daß, was gesehen werde, auch wirklich sei. Demokrit berief sich auf den *λόγος*, Epikur auf die *ἐνόχγεια*. Das ist entscheidend für ihre unterschiedliche Stellung zur Tyche. Demokrit gibt wohl zu, daß das Zusammentreffen verschiedener kausal nicht verknüpfter Begebenheiten durch den Zufall herbeigeführt zu sein scheine, bestreitet aber dessen objektive Wirklichkeit. Der Zufall ist bei ihm rein subjektiv, eine Ursache, die dem menschlichen Verstand verschlossen ist; objektiv herrscht nur die Notwendigkeit. Dagegen Epikur: Sobald wahrgenommen wird, daß das Zusammentreffen nicht notwendig ist, so ist dieser Zufall nicht bloßer Schein, sondern etwas Wirkliches wie die Notwendigkeit und muß daher wie diese als Ursache anerkannt werden. Dem Zufall wird also Realität zugeschrieben, wobei er allerdings im Sinne des immanenten Realismus dahin eingeschränkt wird, daß er nicht für sich bestehe, sondern nur an

⁸² Vgl. besonders MEGA, Bd. 3, S. 120.

den Dingen und Ereignissen zutage trete. Marx hat den Unterschied nur allgemein festgestellt und sich mit der Anwendung der Hegelschen Kategorien begnügt.

Relevant wird ihm diese Differenz bei der Betrachtung der Deklination, in der er den Grundpfeiler des epikureischen Systems erblickt, da nicht nur die Naturphilosophie, sondern auch die ganze Ethik auf ihr ruhte. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Deklination diesen Sinn hatte. Wenn sie aber Marx darstellt als ein Postulat zur Rettung des Atoms aus seiner Abhängigkeit vom senkrechten Fall, in dem es seine Eigenständigkeit verlöre, weil es sich als Punkt in der Linie aufheben würde, so gibt es für diese Auslegung der Fragmente Epikurs keinen Anhaltspunkt – es sei denn, man lese reichlich zwischen den Zeilen. Dasselbe gilt für die Interpretation der übrigen Einzelprobleme: Die Widersprüchlichkeit der Qualitäten der Atome gehe auf die klare Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz zurück, während Epikur in Wirklichkeit nur die Kritik des Aristoteles an Demokrit berücksichtigen wollte; die Zeit sei das Medium, in dem sich Wesen und Erscheinung berührten, während Epikur sie deshalb als Akzidens des Akzidens bestimmte, weil sie durch die *πρόληψις* allein nicht erklärbar war; die Himmelskörper seien verwirklichte Atome, und die Vielheit der Erklärungen sei darauf zurückzuführen, daß die Meteore eine solche Fülle von Unabhängigkeit besäßen, daß eine einzige Erklärung für ihr Dasein und ihr Wirken unmöglich wäre: Tatsächlich aber war die Theorie der Himmelskörper der Teil des Systems, den Epikur am wenigsten um seiner selbst willen erforschte, sondern ausschließlich um der Ataraxie willen für wichtig hielt. Für alle Thesen Epikurs lassen sich einfachere Gründe anführen. Daß Marx in seiner scharfsinnigen Analyse ein tieferes Verständnis anstrebt, als Epikurs Aussagen erlauben, ist eine Auswirkung des Leitmotivs seiner Dissertation: der Freiheit des Selbstbewußtseins. Der Nachweis sei hier beschränkt auf die Deklination:

Epikur führte die Deklination nicht ein um der dialektischen Bewegung willen, um aus dem Atom ein energisches Prinzip zu machen, sondern rein aus Gründen der Ethik. Wenn ein ethisches System wirksam sein soll, so muß es die Freiheit des Willens postulieren. Epikur suchte daher gegenüber der Unausweichlichkeit des Schicksals, wie es Demokrit annahm, auf alle Fälle die Freiheit des Willens zu sichern. Die Frage ist, warum der Protest gegen das unerbittliche Schicksal zugunsten eines so entfernten Zwecks in der Physik erhoben werden muß. Die Antwort ist in Epikurs Psychologie zu suchen. Der *νοῦς* ist bei ihm ein Aggregat der feinsten Atome, das durch die *εἰδωλα* in Bewegung gesetzt werden kann. Wenn aber ein Bild ins Bewußtsein tritt, so veranlaßt es nicht unmittelbar und notwendig eine Kette von Bewegungen, die z. B. in einer physischen Bewegung ihr Ende findet. Die Erfahrung zeigt (*ἐνόργεια!*), daß die Idee, die das Bild einflößt, entweder angenommen oder abgelehnt werden kann. Diese willensmäßige Entscheidung muß materialistisch erklärbar sein. Das wird möglich durch die spontane Abweichung der Atome von der Geraden: Der Willensakt ist die spontane Abweichung der feinen Atome, die den *νοῦς* konstituieren. Die zufällige unbestimmte Bewe-

gung des Atoms im leeren Raum wird im Bewußtseinskomplex des Geistes in einen Akt überlegter Willensentscheidung umgewandelt. Wenn daher die Freiheit aufrechterhalten werden soll, so muß sie schon in der Grundlage der physischen Welt bestätigt sein.

Daß Epikur die Deklination von der Ethik her postuliert, entging Marx nicht, aber er glaubte mehr erklären zu können, als aus der Theorie herauszuholen ist. Die Deklination ist und bleibt ein, wenn auch keineswegs leichtsinniger, Formfehler der Philosophie Epikurs, da sie gegen das fundamentale Gesetz von Ursache und Wirkung verstößt. Cicero hat dies in seiner Kritik richtig herausgefühlt. Aber gerade dies kritisiert nun Marx seinerseits an Cicero. Er meint dessen Einwand dadurch beiseite schieben zu können, daß er die Deklination zum Wesen des Atoms schlägt, so daß die Frage nach ihrer Ursache zur sinnlosen Frage nach der Ursache des Atoms selbst wird. Tatsächlich wollte Epikur die Freiheit des Willens retten, ohne die materialistische Basis aufzugeben. Ein solcher Kompromiß ist aber in Wahrheit unmöglich. Es klappt eine Kluft zwischen der indeterministischen Ethik Epikurs und der im Prinzip deterministischen Physik, die nicht dadurch zu überbrücken ist, daß an einem Punkt dieses Prinzip eine Abschwächung erfährt. Der Widerspruch erklärt sich historisch daraus, daß Epikur sich an zwei verschiedene Richtungen der Vergangenheit anlehnte: an Demokrits Physik und an die Ethik des Sokrates. Das Verlangen nach individueller Freiheit ist der Grund des Widerstreits gegen die physischen Voraussetzungen des Systems. Denn an der Erklärung der Phänomene des Bewußtseins findet der Materialismus stets seine Schranke; er führt notwendig zum Determinismus, da er das Geistige als selbständiges Prinzip leugnet. Marx sieht, daß Demokrits Lehre diese Konsequenz hat. Epikur aber gesteht er zu, auf gleicher Basis die, wenn auch einseitige, abstrakte Freiheit ermöglicht zu haben. Sein Freiheitspathos hindert ihn zu sehen, daß Epikur Unvereinbares zu vereinen suchte. Mehr noch: Er wirft ihm geradezu vor, übersehen zu haben, daß die echte Freiheit die Notwendigkeit in sich enthalte, da in ihr der Mensch jede einzelne Bestimmtheit in ihrer Ausschließlichkeit leugnet und seine volle Determination auf sich wirken läßt; so daß er, wie Hegel sagt, bezwungen, aber nicht gezwungen ist⁸³. Dennoch kann Marx in Epikur ein verwandtes Streben entdecken, da er selbst an Hegels Freiheitsbegriff jenes radikalere Moment hervorhebt, das die Tätigkeit des Geistes als beständige Negation dessen, was die Freiheit ausschließt, bestimmt. Mit gutem Grund: Denn auch Hegel blieb immer Aufklärer genug, um im Gegensatz zur Romantik jede Bindung an überwirkliche und außerweltliche Inhalte, an irrationale Glaubenslehren und fremde Dogmen abzulehnen; Ordnungen und Maßstäbe, die sich allein auf Glauben und Sitte stützten, verwarf er, weil sie ihre Geltung von einem gegenständlich erstarrten Schein, den eine unvernünftige Vernunft selbst geschaffen hatte, hernahm; der Mensch hatte diesen Schein zu entlarven und aufzuheben und an die Stelle der fremden und unverstandenen Gesetzgebung eine solche aus der Vernunft zu setzen. In diesem Sinne kann Marx Epikur als Vor-

⁸³ HEGEL, Werke, Bd. 1, S. 484.

kämpfer anrufen: Das Verhältnis des Menschen zu sich und zur Natur muß sich begründen lassen ohne Berufung auf Glauben und fremde Autorität, ohne Zuhilfenahme einer *qualitas occulta* in Gestalt einer außerhalb des Lebens stehenden transzendenten und übersinnlichen Macht. Seine Stellung zur Natur wie zu sich selbst soll der Mensch im Bereich seiner selbst begründet finden. Marx fühlt sich jener Reihe von Neubegründern des menschlichen Selbstseins auf den inneren Gegebenheiten der Vernunft und der Erfahrung, die von der Renaissance bis zu Kant und Hegel (und in der Folge Feuerbach) reicht, verpflichtet und zugehörig. Die Dialektik von Zwang und Freiheit, von Notwendigkeit und Zufall, die der junge Marx an der Naturphilosophie Epikurs entwickelt, führt in direkter Linie zur Dialektik von Naturgesetzlichkeit und Willensfreiheit in der materialistischen Geschichtsauffassung⁸⁴.

Trotz aller Einwendungen darf nicht verkannt werden, daß Marx' Dissertation eine Reihe von glänzenden Ideen enthält, die manche Ansichten der späteren Epikurforschung vorwegnahmen. Marx hat richtig auf die außerordentliche Wichtigkeit der Physik Epikurs hingewiesen. In der Tat darf Epikur nicht nur als Morallehrer aufgefaßt werden, sondern seine Physik war ihm ebenso bedeutsam. Mit der Apologie der Deklination hat Marx wohl als erster sich an die Ehrenrettung einer Theorie gewagt, die durch zwei Jahrtausende nur der allgemeinen Verachtung und Verspottung anheimgefallen war. Erst in neuerer Zeit wird die Deklination – bei all ihrer Problematik – wieder einer ernsthafteren Betrachtung für würdig gehalten⁸⁵.

5. Die Nachwirkungen

Wie sich ergeben hat, ist Marx' Dissertation ihrem sachlichen Gehalt nach veraltet. Das erlaubt aber keineswegs, sie innerhalb seines Gesamtwerks als *quantité négligeable* zu behandeln und gleichsam als idealistische Jugendsünde zu mißachten. Wenn behauptet worden ist, daß die Dissertation für Marx' persönliche Weltanschauung und Entwicklung ohne jede Bedeutung gewesen sei⁸⁶, so ist dies ein Irrtum. Ihre Nachwirkung darf nicht unterschätzt werden: Durch das gründliche Studium der Quellen machte sich Marx nicht nur mit den verschiedenen Richtungen der griechischen Philosophie vertraut, sondern er vertiefte sich auch in Autoren, die auf seine späteren Anschauungen einen wesentlichen Einfluß ausüben sollten. Bei der Analyse der Dissertation hat sich wiederholt Gelegenheit geboten, auf die große aktuelle Bedeu-

⁸⁴ Vgl. etwa MEGA, Bd. 5, S. 27 ff., Kapital, Bd. III, S. 873 f., 882.

⁸⁵ BAILEY macht darauf aufmerksam, daß einige neuere Theorien der Physik durchaus der epikureischen gleichen. Moderne Denker, sagt er, würden auf die analoge Frage zurückgeworfen, an welchem Punkt in der Entwicklung das Bewußtsein beginne, und es gäbe welche, die behaupteten, man müsse bis zu den Atomen zurückgehen. Er nennt Clifford, Haeckel, J. S. Huxley, S. Butler, Compton. Schließlich zitiert er folgenden Bericht: «Sir James Jeans in the Presidential Address to the British Association in 1934 says in describing Bohr's theory: 'The electron did not move continuously through space and time but jumped, and its jumps were not governed by the laws of mechanics, but... by the laws of probability. Of 1000 identical atoms, 100 might make the jump, while the other 900 did not. Before the jumps occurred, there was nothing to show, which atoms were going to jump.'» BAILEY, C., *Titi Lucreti Cari de rerum natura* II, VI, Oxford 1947, Bd. 2, S. 841 f.

⁸⁶ Vgl. VORLÄNDER, K., Karl Marx, Leipzig 1929, S. 36.

tung hinzuweisen, die Marx selbst seiner Arbeit beigemessen hat. Auf ihre Tragweite wird noch öfters zurückzukommen sein. Zunächst aber seien jene Stellen genannt, an denen sich Marx unmittelbar auf diese Jugendschrift bezieht.

Marx hat die Ergebnisse der Dissertation ausführlich benutzt in der Polemik gegen die Darstellung der antiken Philosophie in Stirners Schrift «Der Einzige und sein Eigentum». In der Zeit zwischen der Einreichung der Dissertation und der Niederschrift der «Deutschen Ideologie» hat sich Marx über Bauer und Feuerbach hinausgehend schrittweise zum historischen Materialismus fortentwickelt. Das hatte zur Folge, daß er mit dem Verfahren, das Stirner in oberflächlicher Weise anwandte, implicite auch gewisse methodologische Eigenarten seiner Dissertation verurteilte. Damals hatte Marx noch weitgehend die Richtlinien Hegels gebilligt. Hegel begriff den Fortgang der Geschichte als einen geistigen Prozeß, indem er alle Äußerungen menschlichen Zusammenlebens als Gestaltungen des Geistes auffaßte. Es war für ihn *ein* Geist, der im politischen Zustande sich ebenso ausprägte, wie er sich in Religion, Kunst, Sittlichkeit, Geselligkeit, Handel und Industrie manifestierte. Den notwendigen Zusammenhang, in dem alle diese Formen sich befinden, nannte er den Geist der Zeit. Eine besondere Stellung mußte in diesem Weltbild der Philosophie zukommen: Sie ist materiell identisch mit dem Geiste der Zeit, formell aber, nämlich als Denken des Substantiellen der Zeit, steht sie über der Zeit. Durch dieses Sich-Wissen setzt der Geist sich als unterschieden von dem, was er ist, er setzt sich für sich und entwickelt sich in sich. Die Philosophie ist daher die Geburtsstätte des Geistes, der später als Wirklichkeit auftritt. In der Dissertation stand Marx dieser Geschichtsauffassung noch durchaus positiv gegenüber und empfand es als seine Aufgabe, den «ständig fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens» in seinen Gestaltungen zu verfolgen. Zugleich aber machte er Ernst mit dem Anspruch der Philosophie, die künftige Wirklichkeit vorzubereiten, indem er nach Hegels Vollendung allen Nachdruck auf die Verwirklichung legte.

Am Ende jenes «Verfaulungsprozesses des absoluten Geistes»⁸⁷ ergab sich für Marx eine andere Ausgangslage für die Untersuchung der historischen Entwicklung. Während der Idealismus die Idee zur treibenden Kraft der Geschichte und dadurch die Geschichte zur bloßen Geschichte der Philosophie machte, kam es nun darauf an, nach dem Zusammenhang der geistigen Entwicklung mit der materiellen Umgebung zu fragen. Was Hegel und vor allem seine religiösen Kritiker ausklammerten, wird nun das Entscheidende: Die Weise der Produktion. Ausgangspunkt ist nicht mehr das, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, sondern der materielle Lebensprozeß. Moral, Religion, Metaphysik und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten nicht mehr den Schein der Selbständigkeit; sie haben keine eigene Entwicklung, keine eigene Geschichte, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Den-

⁸⁷ MEGA, Bd. 3, S. 35; Bd. 5, S. 7.

kens. «Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein⁸⁸.» Die materialistische Geschichtsauffassung erklärt die Praxis nicht mehr aus der Idee, sondern die Ideenformationen aus der materialistischen Praxis.

Stirners Darstellung der «Alten» erfuhr von hier aus eine vernichtende Kritik. Während Hegel die Geschichte als Zusammenhang verschiedener Komponenten sah, unter denen er der Philosophie den wichtigsten Platz einräumte, entartete seine Methode unter den Schülern bald zu einem bloßen Formalismus. In einer eigentümlichen Verzerrung erscheint Hegels Periodisierung im «Einzigem». Stirner zog die letzten Konsequenzen aus jener dem Freiheitsstreben entspringenden Verherrlichung des menschlichen Selbstbewußtseins, die der Dissertation Marx' ihren pathetischen Schwung verlieh und die in der Zwischenzeit vom selben Marx als spiritualistischer Götzendienst aufs heftigste bekämpft worden war⁸⁹.

Die Änderungen, die Stirner am historischen Schema Hegels anbringt, haben ihren Grund in seiner neuen Teleologie, die in einer extremen Verendlichung und Verzeitlichung gipfelt: Nicht die Realisierung der Idee der Freiheit wie bei Hegel oder des Menschen wie bei Feuerbach sind Sinn und Ziel der Menschheitsentwicklung, sondern der Einzige als bewußter Egoist. «Stel' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt⁹⁰.» Die Entwicklungsstufen in seiner endgeschichtlichen Konzeption sind Realismus (Antike) — Idealismus (Christentum) — Egoismus (unmittelbare Zukunft). Innerhalb dieses Schemas ist Stirner nur interessiert an jenen Epochen, in denen er Vorstufen zur Verwirklichung seines Einzigen zu erblicken vermag. Er ordnet willkürlich Kategorientypen zu bestimmten Epochen, wobei weder die Notwendigkeit ihrer Verknüpfung mit diesen Epochen noch die Entwicklung der Geschichtsepochen auseinander sichtbar werden können. Wie hemmungslos er zusammenstreicht, was nicht in die Entwicklungsreihe paßt, zeigt die hier in Betracht fallende Behandlung der «Alten».

Stirner will den Nachweis führen, daß die Alten «selbst den Jungen erzeugt haben, der sie hinaustrug⁹¹». Der Prozeß, vermittelt dessen die antiken Menschen hinter die Unwahrheit der Welt, die ihnen eine sinnliche Wahrheit war, kamen, läuft in drei Stufen ab: Zunächst trägt der Kampf gegen die Welt einen naiven Charakter; die geistigen Fähigkeiten werden rein instinktiv als Waffen gebraucht; erst die Sophisten als Höhepunkt dieser Periode erkennen die wirklichen Eigenschaften des Geistes. Das Ergebnis ist die Inhaltslosigkeit des Verstandes, die Erkenntnis, daß der *Verstand* sich formell zum Herrn aller Dinge machen kann. Sokrates stellt die Forderung der zweiten Epoche auf: Die Befreiung des *Herzens*. Diese praktische Periode endet mit den Skeptikern

⁸⁸ ebenda, S. 16.

⁸⁹ Vor allem in der «Heiligen Familie» gegen Bruno Bauer.

⁹⁰ STIRNER, M., Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1845, S. 401.

⁹¹ ebenda, S. 22.

und zeigt die Inhaltslosigkeit des Herzens, die vollständige Unererschütterlichkeit, die konsequente Weltverachtung. Als Drittes erwächst auf diesem Boden das Christentum als Synthese, das wiederum zur These für die weitere Entwicklung wird. So haben die Alten »selbst darauf hingearbeitet, ihre Wahrheit zu einer Lüge zu machen⁹²».

Den ersten Ansatzpunkt zur Kritik liefert Marx die allgemeine Etikettierung der Antike als Realismus. Tatsächlich hat eine solche Einteilung kaum Erkenntniswert, weil in ihr immer nur der Standort des modernen Betrachters durchscheint. Während etwa die deutschen Philosophen gewohnt sind, das Altertum als die Epoche des Realismus der christlichen und neueren Zeit als der Epoche des Idealismus entgegenzustellen, fassen die französischen und englischen Ökonomen, Geschichtsforscher und Naturwissenschaftler die Antike als die Epoche des Idealismus auf gegenüber dem Materialismus und Empirismus der neueren Zeit⁹³. Wie wenig bei all diesen abstrakten Gegensätzen und Geschichtskonstruktionen herauskommt, offenbart sich, sobald man ihren Hintergrund näher prüft. Stirner verwandelt die alte Welt in das moderne Bewußtsein von ihr und stellt dadurch die Verhältnisse auf den Kopf; denn in gut idealistischer Weise läßt er die materielle Geschichte von der ideellen produziert werden: An die Stelle der alten Geschichte tritt die Geschichte der alten Philosophie, und zwar nur als ein Abklatsch von Hegels viel umfassenderen Darstellung. Die Geschichte Griechenlands reduziert sich so auf den Kampf der Hegelschen und Feuerbachschen Abstrakta Verstand, Geist, Herz, Weltlichkeit usw. . . . Da es Stirner nur darum zu tun ist, die Entwicklung zum Egoismus als der Geschichte innewohnende Notwendigkeit darzustellen, streicht er alles, was der Einordnung widerstrebt, kurzerhand aus. Von den Sophisten und Sokrates springt er sogleich zu den nacharistotelischen Schulen über und erwähnt die ganze positive Philosophie der Griechen, von der die hellenistischen Systeme nur die Negation sind, mit keinem Wort. Marx erhebt namentlich dagegen Protest, daß in dieser entstellten weltgeschichtlichen Konstruktion Aristoteles keinen Platz findet. »Damit die Griechen nicht aus ihrer Kinderrolle fallen, darf Aristoteles nicht gelebt haben, und bei ihm das an und für sich seiende Denken . . ., der sich selbst denkende Verstand . . . und das sich selbst denkende Denken . . . nicht vorkommen⁹⁴.« Nicht allein die Bewunderung, die Marx für Aristoteles hegt, spricht aus diesem Hinweis, sondern die Erwähnung des Schöpfers einer wahrhaft »enzyklopädischen Wissenschaft« verfolgt indirekt den Zweck, die Stellung Stirners zu kennzeichnen. Stirner kann als Philosoph des »schöpferischen Nichts« den »Knotenpunkt«, den die griechische Philosophie in Aristoteles erreichte, nicht positiv würdigen, sondern er sieht, weil er selbst in bloßer Negation verharret, nur die Auflösung. Sein Interesse beschränkt sich auf die Übergänge, weil in solchen Zeiten der Destruktion jeweils der Egoismus sich einzustellen pflegt. Darum kennt er in der ersten Periode der Griechen nur die

⁹² ebenda, S. 23.

⁹³ MEGA, Bd. 5, S. 124.

⁹⁴ ebenda, S. 123.

Sophisten, in der zweiten neben den Stoikern und Epikureern vornehmlich die Skeptiker — als ob die Heraufkunft der Idee des Einzigigen die griechische Geschichte vorangetrieben hätte.

Marx konzentriert seine Kritik auf die zweite Periode. Obschon er gegenüber der Dissertation, in der er als Junghegelianer noch der geistigen Bewegung den Vorrang zuerkannte, als methodologisches Programm die primäre Wichtigkeit der materiellen, besonders ökonomischen Fakten vor allem Ideellen betont, führt er die Widerlegung Stirners völlig auf dem Boden dessen, was er sich nun als Ideologie zu bezeichnen gewöhnt. Inhaltlich unterscheiden sich seine Argumente in nichts von den Ergebnissen der Dissertation.

Die Schilderung, die Stirner von den Stoikern, Epikureern und Skeptikern und ihrem Verhältnis zueinander gibt, hält Marx für so verfehlt, wie sie sich nur der «Einzigige und das gemeine Gymnasiastenbewußtsein» vorstellen können. Nicht nur daß «Sankt Marx» getreu der Auffassung Hegels, deren Unhaltbarkeit Marx in der Dissertation festgestellt hat, die Stoa und den Epikureismus sich auflösen läßt in die Skepsis, mithin diese für radikaler hält als das System Epikurs, sondern er läßt außerdem diese Schulen eine Rolle spielen, die zwar dem egoistischen Ziele entsprechen mag, aber mit ihrer wirklichen historischen Existenz wenig zu schaffen hat. Zunächst die Stoiker: Sie verkörpern nach Stirner am deutlichsten jenes Streben des ganzen Altertums, das Streben nach dem wahren Lebensgenuß. Sie wollen daher «den Weisen verwirklichen» als den Mann, der zu leben weiß. Sie finden ihn «in einem Leben ohne Lebensentwicklung», «im isolierten Leben, im Leben als Leben, nicht im Mitleben: Nur der Stoiker lebt, alles andere ist für ihn tot⁹⁵». Um zum Schlag gegen diesen deutlich die Züge des Einzigigen tragenden Weisen auszuholen, greift Marx auf seine Untersuchung über den Begriff des Weisen zurück. Stirners Darstellung erweckt den Anschein, als ob der Weise eine rein stoische Errungenschaft sei. Gegen diese Unrichtigkeit führt Marx an, daß der Sophos die erste Gestalt sei, in der uns der griechische Philosophentgegenetrete; «er tritt mythisch auf in den sieben Weisen, praktisch im Sokrates und als Ideal bei den Stoikern, Epikureern, Neuakademikern und Skeptikern», woraus hervorgeht, daß nicht der «Stoiker der realisierte Weise», sondern der Weise der «idealisierte Stoiker» ist⁹⁶. Falsch ist auch die Meinung, der Stoiker stelle sich ein Leben ohne Lebensentwicklung vor. Im Gegenteil: Wie aus seiner Naturanschauung hervorgeht, die auf Heraklit fußt und daher dynamisch ist, weiß der Stoiker das Leben als «absolut bewegliches». — Die Ethik stellt Stirner als die einzige Wissenschaft der Stoiker hin, da sie nichts von dem Geiste auszusagen wußten, als wie er sich zur Welt verhalten solle, und von der Natur. . . nur dies, daß der Weise sich gegen sie zu behaupten habe»; ihren Inhalt macht die Weltabstoßung aus⁹⁷. Marx korrigiert diese Behauptung nach drei Richtungen:

⁹⁵ STIRNER, a. a. O., S. 30.

⁹⁶ MEGA, Bd. 5, S. 119.

⁹⁷ STIRNER, a. a. O., S. 31.

Wie er schon in der Dissertation für den Eigenwert der Physik Epikurs plädiert hat, so stellt er jetzt auch für die Stoiker fest, daß sie die Physik als eine der wichtigsten Wissenschaften betrachtet haben, weshalb sie es auch auf sich genommen hätten, die Physik Heraklits weiter auszubilden. Es läßt sich daher keineswegs behaupten, die Ethik sei die einzige Wissenschaft der Stoiker gewesen. — Außerdem hatte die Ethik einen ganz andern Inhalt, als Stirner meint. Von Weltabstoßung könne nicht die Rede sein, da es zur stoischen Tugend gerechnet werde, ein tüchtiges Vaterland, einen braven Freund zu haben, und Zeno vom Tugendhaften aussage, daß er nicht in der Einsamkeit lebe, sondern von Natur gesellschaftlich und praktisch tätig sei. Daß Demokrit, der Vorläufer Epikurs, von Stirner in einem Atemzug mit den Stoikern genannt und gar zu einem Vorbild der Weltabstoßung gemacht wird, veranlaßt Marx, im Prinzip die schon früher aufgestellte Charakterisierung zu wiederholen. Demokrits bewegtes, weltdurchstreifendes Leben schlage der Vorstellung des heiligen Max, er sei den Stoikern ähnlich, ins Gesicht. In Wirklichkeit sei er ein empirischer Naturforscher gewesen, «der erste enzyklopädische Kopf unter den Griechen» und seine «naturwissenschaftlichen Sachen» würden nur per abusum Philosophie genannt, «weil bei ihm das Atom, im Unterschied von Epikur, nur eine physikalische Hypothese, ein Notbehelf zur Erklärung von Tatsachen» sei. Marx hält also an seiner früheren Ansicht über das Verhältnis zwischen Demokrit und Epikur fest. Während er aber damals Wissenschaft schlechthin mit Philosophie gleichsetzte, nuanciert er nun die Ausdrucksweise: Die Atomistik ist bei Epikur nicht mehr die «Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins», sondern eine Form der Naturphilosophie, und Demokrits Hypothese bestimmt nun «die reale Naturforschung» ganz wesentlich, weshalb ihn Marx auch zusammen mit Dalton nennt. — Schließlich ist auch Stirners Behauptung, daß die Stoiker nichts vom Geiste auszusagen wußten, unhaltbar. Die Stoiker, wendet Marx ein, haben sich sogar derart mit dem Geiste beschäftigt, daß bei ihnen die «Geisterseherei» beginnt — eine Tatsache, die Epikur veranlaßt habe, sie als «alte Weiber» zu verhöhnen. «Diese Geisterseherei der Stoiker geht einerseits aus der Unmöglichkeit hervor, eine dynamische Naturanschauung ohne das von einer empirischen Naturwissenschaft zu liefernde Material durchzuführen, und andererseits aus ihrer Sucht, die alte griechische Welt und selbst die Religion spekulativ zu interpretieren und dem denkenden Geist analog zu machen⁹⁸.»

Wie in der Dissertation feiert er ihnen gegenüber Epikur als den größten griechischen Aufklärer, weil er die antike Religion offen bekämpfte. Noch einmal konzentriert er seinen ganzen Haß gegen die christliche Religion in eine Apologie des griechischen «Atheisten»: Epikur verhielt sich weder listig noch betrügerisch gegen die Welt, wie Stirner meint, sondern griff den alten Götterglauben unverhohlen an, während die Stoiker sich die alte Religion spekulativ zurechtmachten und die Sektiker ihren Schein zum Vorwand nahmen, um ihr Urteil überall mit einer reservatio mentalis begleiten zu können: Darum pries ihn Lukrez als «einen Helden, der zuerst die Götter gestürzt

⁹⁸ MEGA, Bd. 5, S. 120.

und die Religion mit Füßen getreten habe », daher behielt Epikur « bei allen Kirchenvätern, von Plutarch (sic!) bis Luther, den Ruf des gottlosen Philosophen par excellence, des Schweins, . . . weshalb auch Clemens Alexandrinus sagt, wenn Paulus gegen die Philosophie eifere, so meine er damit nur die epikureische⁹⁹ ». Daß Marx hier die Stelle aus den Stromateis¹⁰⁰ nennt, geschieht nicht zufällig, denn sie nahm in der Dissertation insofern einen wichtigen Platz ein, als Clemens in ihr offen Epikur als den Hauptfeind der christlichen Religion anprangert. Den Nachsatz «μηδὲ ἐφ'αυτὰσθη τὸν δημονοργόν» glosierte Marx in seinen Exzerpten mit den Worten: « Gut, daß die Philosophen verworfen werden, die nicht phantasierten über Gott. Jetzt versteht man die Stelle besser und weiß, daß Paulus alle Philosophen gemeint hat¹⁰¹ ». Marx schließt negativ daraus, daß die wahre Philosophie nur atheistisch sein könne.

Die übrigen Bemerkungen Stirners über Epikur bewegen sich auf einem ähnlichen Niveau: Die Epikureer verlangen nicht, wie er glaubt, ein « bewegliches Leben¹⁰² », sondern stellen als Lebensideal die göttliche Muße im Gegensatz zur göttlichen Energie des Aristoteles auf: Um die Ataraxie zu erreichen, betrachten sie nicht die Welt als Feindin¹⁰³, sondern als Freundin, die vor Täuschung bewahrt, namentlich von der Furcht vor den Göttern befreit werden müsse. Stirner muß eine neue Version der epikureischen Weltanschauung erfinden, um die drei Schulen der Stoa, des Kepos, und der Skepsis allgemein in der Weltverachtung enden zu lassen. Der antike Mensch muß sich letzten Endes als beziehungs- und weltloses Wesen herausstellen, das wohl, indem es gegen die Sinnenwelt die Sinne schärfte, den Scharfsinn produzierte, aber gerade dadurch vom Geist der christlichen Welt so weit entfernt war wie die Erde vom Himmel. — Mit der Weltverachtung glaubt Stirner den Boden für das Christentum genügend vorbereitet zu haben, denn er läßt die drei erwähnten Doktrinen unmittelbar ins Christentum sich auflösen. Wiederum erfordert die Konstruktion das Überspringen eines wesentlichen Abschnittes der griechischen Philosophie. Denn wollte Stirner wirklich « die Geschichte der alten Philosophie zur Geschichte der alten Welt machen, so verstand es sich von selbst, daß er die Stoiker, Epikureer und Skeptiker sich in die Neuplatoniker auflösen lassen mußte¹⁰⁴ ».

In der allgemeinen Beurteilung des Kapitels « Die Alten » hält Marx fest, daß Stirner gegen seine eigenen Absichten verstoße, da er nicht erkläre, wie das Altertum zu einer « Welt der Dinge » komme und wie es mit ihr fertig werde¹⁰⁵, sondern es einfach vermittle eine Reihe von Zitaten des skeptischen

⁹⁹ ebenda, S. 122.

¹⁰⁰ CLEMENS AL., Strom. ed. Dindorf, Bd. II, p. 43, 5–14; CLEMENS sagt an dieser Stelle, daß Paulus nicht jegliche Philosophie habe schlecht machen wollen, sondern nur die epikureische, die er auch in der Apostelgeschichte erwähne, weil sie die Vorsehung leugne und die Lust vergöttere, und außerdem jede andere Philosophie, die den Elementen übermäßige Ehre erweise, statt die schöpferische Urkraft über sie zu stellen, und kein Auge für den Schöpfer habe.

¹⁰¹ MEGA, Bd. I, S. 58, 129.

¹⁰² STIRNER, a. a. O., S. 30.

¹⁰³ ebenda, S. 32.

¹⁰⁴ MEGA, Bd. 5, S. 123.

¹⁰⁵ STIRNER, a. a. O., S. 32.

Sillographen Timon und der berühmten Frage des Prokurators Pilatus im «erkenntnislosen Menschen» verschwinden lasse. Damit wird die generelle Kritik, die Marx an der Stirnerschen Behandlung der Geschichte anbringt, wiederholt: «Statt die ‚Welt der Dinge‘ zu schildern, die dem Christentum zur materiellen Basis dient, läßt er diese ‚Welt der Dinge‘ vertilgt werden in der Welt des Geistes, im — Christentum¹⁰⁶.» Die Bloßstellung der idealistischen Geschichtsschreibung ist der Hauptzweck der langen Polemik gegen Stirners oberflächliche Darstellung der Antike. Marx' ausführliche Richtigstellungen dienen nur diesem einen Ziel. Aber weder durch diese Zielsetzung noch durch die Tatsache, daß in dieser Selbstzweck gewordenen Polemik alle Mittel für gut genug crachtet werden, die den Gegner treffen, ist es allein zu erklären, daß Marx dem Thema der antiken Geisteswelt einen so breiten Raum widmet. Den Anschlag gab sein Stolz auf die klassische Bildung, auf die ausgedehnte Kenntnis der griechischen Philosophie, die er sich in sorgfältigen Studien angeeignet hatte.

Die Ergebnisse seiner frühen Arbeit über die griechische Philosophie blieben Marx in der Folge stets präsent, wenn sie auch je länger je mehr den Charakter des Formelhaften annahmen. Als ihm Lassalle Ende 1857 sein umfangreiches Werk über Heraklit anzeigte und ihn vom Ruhm in Kenntnis setzte, den er sich damit erworben hatte, äußerte Marx sogleich sein lebhaftes Interesse. Denn Heraklit war jener Philosoph, dem er, wie Hegel, nach Aristoteles die größte Bedeutung für die Entwicklung des Denkens beimaß¹⁰⁷. Bei näherem Zusehen erwies sich ihm allerdings «Herakleitos der Dunkle» als ein «auf fond sehr läppisches Machwerk¹⁰⁸», das der Sache nach «absolut nicht Neues» zu dem hinzufügte, was Hegel in der Geschichte der Philosophie sagte. Statt deshalb auf das Werk selbst einzugehen, erinnerte er sich seiner eigenen Studien, die er reichlich zwei Jahrzehnte früher betrieben hatte: Er habe den Nachweis führen wollen, daß Epikur, obwohl er von Demokrits Naturphilosophie ausgehe, überall die Pointe umdrehe, so daß es sich bei ihm nicht um ein schülerhaftes Kopieren handle wie etwa bei den Stoikern in ihrem Verhältnis zu Heraklit, sondern um eine wirklich selbständige Leistung. An der Gewißheit, eine völlig neue Interpretation geboten zu haben, hält er fest; denn, so schreibt er, es sei Plutarch und Cicero nicht zu verdenken, daß sie die Originalität der Philosophie Epikurs nicht verstanden hätten, «da es selbst geistreiche Leute wie Bayle und eben ipsissimus Hegel nicht ausgewittert¹⁰⁹». Von Hegel sei übrigens auch nicht zu verlangen, daß er nicht Schnitzer in Details begehe, da er als erster die ganze Geschichte der Philosophie komprehendierte habe — eine wörtliche Wiederholung des Vorwortes zur Dissertation.

Der Vergleich, den Marx zwischen dem «ernsthaft-schülerhaften» Verhalten der Stoiker gegen Heraklit und der wirklich selbständigen Leistung Epikurs zieht, ist eine bewußte Anspielung auf die Art und Weise, in der Lassalle

¹⁰⁶ MEGA, Bd. 5, S. 124.

¹⁰⁷ MAYER, Ferdinand Lassalle, nachgelassene Briefe und Schriften, Bd. 3: Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Stuttgart und Berlin 1922, zit. als Briefwechsel, S. 110; vgl. auch MEGA, Bd. 1a, S. 249.

¹⁰⁸ Br., Bd. 2, S. 351.

¹⁰⁹ MAYER, Briefwechsel, S. 115.

sich die Hegelsche Methode aneignete. Ein ausgedehnter symbolischer Gebrauch antiker Namen begegnet bei Marx häufig. Es handelt sich hier um ein besonders inhaltsreiches Beispiel seiner metaphorischen Ausdrucksweise. Die Erklärung gibt ein Brief an Engels¹¹⁰. Marx bezeichnet dort Lassalles Arbeit als die eines Schulbubs, 'der an einem Pensum den Beweis liefern soll, daß er sein 'Wesen' und seine 'Erscheinung' und den 'dialektischen Prozeß' loshat. Wenn der Schulbub sich derartiges anspekuliert hat, so kann man sicher sein, daß er dennoch den Gedankenprozeß exakt nur nach dem vorgeschriebenen Rezept und in den formes sacramentales vornehmen kann. So exakt unser Lassalle'. Die bloße Nachbeterei hat Marx schon in der Dissertation aufs Korn genommen, als er auf die Sterilität der 'positiven Philosophie' hinwies und sich für die neue Konzeption der Verwirklichung entschied. Aus dem gleichen Grunde wählte er aus seinen umfassenden Studien der nacharistotelischen Schulen als spezielleres Thema nicht die Stoa, sondern Epikur, weil er in seiner Philosophie den einzigen beachtenswerten und ernsthaften Versuch erblickte, nach Aristoteles selbständig zu philosophieren. Daß Lassalle als Revolutionär ein mit enormer Gelehrsamkeit verbrämtes 'altertümliches Wesen' entfaltete, mußte Marx als abgeschmackter Anachronismus erscheinen, da er in langer angestrengter Arbeit von Hegel aus zur materialistischen Umformung der Dialektik vorgestoßen war, die seiner Überzeugung nach allein erlaubte, eine der Wirklichkeit adäquate Analyse vorzunehmen. 'So sehr diese Dialektik unbedingt das letzte Wort aller Philosophie ist, so sehr ist es andererseits nötig, sie von dem mystischen Schein, dem sie bei Hegel selbst hat, zu befreien'¹¹¹. 'Lassalles rein Hegelische Anwendung der Dialektik war zur Fruchtlosigkeit verurteilt und mußte falsche Resultate liefern. 'Er wird zu seinem Schaden kennen lernen', berichtet Marx an Engels, 'daß es ein ganz andres Ding ist, durch Kritik eine Wissenschaft erst auf den Punkt zu bringen, um sie dialektisch darstellen zu können, als ein abstraktes fertiges System der Logik auf Ahnungen eines ebensolchen Systems anzuwenden'¹¹².»

Aus rein zufälliger Assoziation erscheint in einem Brief an Lassalle (1862) ein Problem, das Marx einst lebhaft beschäftigt hat: Die Erscheinung des Weisen. In Stichworten schildert er die geschichtlichen Wandlungen dieser 'eigentümlichen Charaktermaske' der griechischen Philosophie. Aufschlußreich ist die Bemerkung, die er daran anschließt: Es habe ihn amüsiert, einen Vergleich zu ziehen zwischen diesem Sophos und seiner Karikatur, dem französischen «sage» des 18. Jahrhunderts. Er fand es für die Moderne charakteristisch, «daß die griechische Verbindung von Charakter und Wissen, die im σοφός liegt, dem Volksbewußtsein nur noch in Sophisten sich erhalten hat'¹¹³. Die Moderne kennt das Zusammenfallen von Wissen und Charakter nurmehr in der entarteten Form des Weisen, im Sophisten. Während die ersten Weisen

¹¹⁰ Br., Bd. 2, S. 351.

¹¹¹ MAYER, Briefwechsel, S. 123.

¹¹² Br., Bd. 2, S. 352.

¹¹³ MAYER, Briefwechsel, S. 393.

in der Antike Glieder eines größeren menschlichen Ganzen waren, sich der substantiellen Gebundenheit nicht entzogen, begann die kapitalistische Moderne mit der schrittweisen Herauslösung des Einzelnen aus seinem Zusammenhang mit der Natur und den Menschen. Der Einzelne verlor das Ganze aus den Augen und verfolgte nur mehr sein Privatinteresse: Solchem Individualismus mußte die griechische Einheit ferne liegen und der Vollmensch fremd sein, der im Begriff des σοφός enthalten war.

6. Der Mensch als ζῷον πολιτικόν

Stirner zog in seinem «Einzigem» die letzten Konsequenzen aus der Verherrlichung des menschlichen Selbstbewußtseins und gelangte durch die Verdrehung der Fichteschen Lehre vom «allgemeinen Ich» zum «Egoismus», und zwar im theoretischen und im praktischen Sinne: Er vertrat den Solipsismus und predigte die skrupellose Selbstsucht. Für das Individuum beanspruchte er eine unbedingte Vorrangstellung vor der Gesellschaft. Die Gesellschaft selbst hielt er für einen bloßen Verein von Egoisten.

Indem Marx sich gegen diese extremste Position, die das Junghegelianertum erreichte, wandte, vollendete er zugleich seine allgemeine Kritik an Epikur. Wenn er, wie sich erwiesen hat, einzelne Züge der epikureischen Philosophie positiv bewertete und übernahm oder sich wenigstens in die epikureische Überlieferung stellte, indem er etwa die «ewigen Wahrheiten» relativierte¹¹⁴ und der Ansicht war, daß die Gesellschaft in beständiger Entwicklung begriffen sei¹¹⁵, so betonte er auf der anderen Seite in aller Klarheit den Mangel des epikureischen Atomismus: Er bleibe auf der Stufe der Einzelheit stehen und sei unfähig, zur Allgemeinheit zu gelangen, die das Einzelne in sich aufhebe¹¹⁶. Epikur beschränkte das Prinzip der isolierten Einzelheit aber nicht nur auf die Physik, sondern er dehnte seine Geltung vor allem auch auf die menschliche Gesellschaft aus: Er faßte den Staat nicht mehr als jene höhere Einheit auf, die von Natur aus (φύσει) vor und über den Individuen existierte, sondern er lehrte, daß die selbstsüchtigen Menschen aus rein utilitaristischen Motiven dazu gelangt seien, durch Vertrag sich zum Staate schließen.

Gegen diese Staats- und Menschenauffassung, die seit der Aufklärung wieder eine starke Wirkung entfaltete, hatte Hegel scharfen Einspruch erhoben. «Noch wichtiger als im Physischen ist in neueren Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Prinzip des Staates; das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags¹¹⁷.» Er stellte dieser individualistischen Staatstheorie Epikurs (und Rousseaus) die platonisch-aristotelische

¹¹⁴ Us., p. 78, 15.

¹¹⁵ Us., p. 80, 6.

¹¹⁶ MEGA, Bd. I, S. 110, 51.

¹¹⁷ HEGEL, ENZ., § 98; Werke, Bd. 4, S. 196.

Polis-Idee entgegen und überwand die Vertragstheorie, indem er den Staat als Organismus auffaßte.

Von dieser Warte aus setzte sich Marx mit dem Prinzip des Individualismus auseinander. Er hielt an der Idee des Organismus wie im naturphilosophischen so auch im sozialen Bereich fest. Wenn er in der Dissertation am Kult des Selbstbewußtseins der Junghegelianer teilnahm, so verstand er dieses Selbstbewußtsein nicht als abstraktes – dies kritisierte er an Epikur –, sondern als konkreten Menschen, der als solcher nicht isoliert leben kann, sondern immer schon einen Bezug zur Gemeinschaft mit andern hat. Erst indem der Mensch sich auf den andern bezieht, wird er selbst zum Menschen¹¹⁸. Von diesem Ansatz aus war für Marx ein Einschwenken auf die Linie des extremen Individualismus, wie ihn Stirner verkündete, nicht mehr möglich. Die Selbstverwirklichung des Menschen konnte nur gesellschaftlich geschehen. Diese Position ist in der Dissertation nur rudimentär vorhanden. Volle Klarheit erlangte Marx darüber erst durch seine Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie, die bald nach der Abfassung der Dissertation einsetzte¹¹⁹. Er beurteilte Hegels Staatsbegriff positiv, indem er gleichzeitig an alle utilitaristischen Staatstheorien eine deutliche Absage erteilte: «Wenn aber die früheren philosophischen Staatsrechtslehrer aus den Trieben, sei es des Ehrgeizes, sei es der Geselligkeit, oder zwar aus der Vernunft, aber nicht aus der Vernunft der Gesellschaft, sondern aus der Vernunft des Individuums den Staat konstruierten: so die ideellere und gründlichere Ansicht der neuesten Philosophie aus der Idee des Ganzen. Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht¹²⁰.» In seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie behielt er dieses Prinzip bei: «Es ist ein großer Fortschritt, den politischen Staat als Organismus . . . zu betrachten¹²¹.» Zugleich aber verwarf er die konkrete Durchführung der von Hegel behaupteten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, von Wesen und Existenz. Denn in den modernen Staaten, wie in Hegels Rechtsphilosophie, sei die bewußte, die wahre Wirklichkeit der allgemeinen Angelegenheiten nur formell oder nur das Formelle sei wirkliche, allgemeine Angelegenheit. Hegel ist daher nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staates schildert, wie es ist, «sondern weil er das, was ist, für das Wesen des Staates ausgibt¹²²». Der Wirklichkeit entsprach nicht die Hegelsche Versöhnung, nicht die sein-sollende Identität zwischen Gemeininteresse und Sonderinteresse, sondern die Trennung der beiden Sphären in einen nicht überbrückbaren Dualismus. Hegel versuchte den Dualismus zu überwinden, indem er von der allgemeinen Idee ausging und die empirischen Tatsachen als deren Besonderungen auffaßte. Marx' Kritik da-

¹¹⁸ MEGA, Bd. I, S. 31.

¹¹⁹ MEGA, Bd. Ia, S. 269.

¹²⁰ MEGA, Bd. I, S. 249, vgl. auch S. 241.

¹²¹ ebenda, S. 411.

¹²² ebenda, S. 476.

gegen läuft darauf hinaus, dieses Vorgehen als Mystifikation des wirklichen Sachverhalts zu entlarven: Die Entwicklung geht nicht auf der esoterischen, sondern auf der exoterischen Seite vor sich, da in ihr der Inhalt liegt. Hegel kann die Idee nicht sich entwickeln lassen, ohne den Inhalt der Momente ihrer Entwicklung aus der Empirie zu entnehmen. Dennoch erweckt er den Anschein, als ob die Entwicklung der Idee das erste wäre, und faßt die Tatsache, von der er ausgeht, nicht als solche, sondern als mystisches Resultat. Die Darstellung der Entwicklung der Idee aus sich endet daher nur im Schein des wirklichen Erkennens: Alles, was ist, wird zum bloßen Namen. In Wirklichkeit entläßt nicht der Staat die Gesellschaft als Moment aus sich, sondern die bürgerliche Gesellschaft ist umgekehrt die Voraussetzung des Staates.

Bürgerliche Gesellschaft und Staat aber sind getrennt. «Das Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen *Widerspruch* empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem *Schein dieser Auflösung* begnügt und ihn für die Sache selbst ausgibt¹²³.» Die bürgerliche Gesellschaft ist das durchgeführte Prinzip des Individualismus, sie betrachtet die individuelle Existenz als letzten Zweck: Sie ist daher das «System der Atomistik». Da aber der Privatstand der unmittelbare, wesentliche, konkrete Stand der bürgerlichen Gesellschaft ist, muß sie sich, um zur politischen Bedeutung und Wirksamkeit zu kommen, völlig von sich als bürgerlicher Gesellschaft, als Privatstand, lossagen. Dieser politische Akt kommt einer Transsubstantiation gleich, denn der Privatstand muß einen Teil seines Wesens geltend machen, der mit der wirklichen bürgerlichen Existenz seines Wesens nicht nur keine Gemeinschaft hat, sondern ihr direkt gegenübersteht.

Dieses «allgemeine Gesetz» widerspiegelt sich im einzelnen Menschen: Er ist selbst dirimiert als Staatsbürger und als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. In der bürgerlichen Gesellschaft steht er als Privatmann und tangiert den politischen Staat als solchen nicht; zum Staat aber gibt er die Materie ab. «Um also als wirklicher Staatsbürger sich zu verhalten, politische Bedeutsamkeit und Wirksamkeit zu erhalten, muß er aus seiner bürgerlichen Wirklichkeit heraustreten, von ihr abstrahieren, von dieser ganzen Organisation in seine Individualität sich zurückziehen; die einzige Existenz, die er für sein Staatsbürgertum findet, ist seine pure blanke Individualität, denn die Existenz des Staats als Regierung ist ohne ihn fertig, und seine Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft ist ohne den Staat fertig. Nur im Widerspruch mit diesen einzig vorhandenen Gemeinschaften, nur als Individuum kann er Staatsbürger sein. Seine Existenz als Staatsbürger ist eine Existenz, die außer seinen gemeinschaftlichen Existenzen liegt, die also rein individuell ist¹²⁴.» Der Gegensatz zwischen bourgeois und citoyen ist nicht zu überbrücken: Als Staatsbürger ist sich der bourgeois notwendig selbst äußerlich und fremd, wie auf der andern Seite sein Privatleben dem Staate äußerlich und fremd bleibt. Der Grund liegt darin, daß der wirkliche Mensch der Privat-

¹²³ ebenda, S. 492.

¹²⁴ ebenda, S. 494.

mensch ist: Die Weise seines Lebens, seiner Tätigkeit, seiner Arbeit macht ihn, statt ihn zu einem Glied, zu einer Funktion der Gesellschaft zu erheben, zu einer Ausnahme von der Gesellschaft, da die moderne Zivilisation das gegenständliche Wesen des Menschen als ein nur äußerliches, materielles von ihm trennt und nicht den Inhalt des Menschen als seine wahre Wirklichkeit nimmt¹²⁵. Der politische Staat erscheint daher dem Einzelnen als Abstraktum: Die Bestimmung des Menschen, Mitglied des Staates zu sein, bleibt notwendig eine abstrakte Bestimmung, solange die wirklichen Lebensverhältnisse eine Trennung des Privaten und des Öffentlichen voraussetzen¹²⁶.

In seinem Artikel «Zur Judenfrage» erläutert Marx genauer die historische Genesis dieser Verhältnisse: Indem die Französische Revolution die Zunftordnung zerschlug und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten machte, hob sie zugleich den politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf, so daß die Vollendung des Idealismus des Staates identisch wurde mit der Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. «Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik¹²⁷.» Die feudale Gesellschaft wurde aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen, aber nicht in den wahren, sondern in den egoistischen Menschen. Und dieser unpolitische Mensch der bürgerlichen Gesellschaft erschien als der natürliche Mensch, die *droits de l'homme* als *droits naturels*. Wenn aber der Mensch als *bourgeois* für den eigentlichen Menschen, für den *homme* erklärt wurde, so rückte der *citoyen* als künstlicher Mensch, als allegorische, moralische Person in die Ferne der Abstraktion. Die Französische Revolution hat die Freiheit des *bourgeois* als negative Freiheit vom Staate gefaßt. Hegels Staats- und Rechtsphilosophie ist nur der Widerschein dieser tatsächlichen Verhältnisse. Sie ist das abstrakte Denken des modernen Staates, dessen Wirklichkeit im Jenseits bleibt, weil er selbst vom wirklichen Menschen abstrahiert.

Die Trennung ist allerdings nicht eine Notwendigkeit. Sie hat nicht immer existiert. «Die Abstraktion des politischen Staates ist ein modernes Produkt.» In Griechenland dagegen war die *res publica* die wirkliche Privatangelegenheit, der wirkliche Inhalt der Bürger, während der eigentliche Privatmensch der Sklave war¹²⁸. Die Polis war das Allumfassende, so daß die bürgerliche Gesellschaft als Sklave der politischen erschien¹²⁹. Der politische Staat war nicht als abstrakter, sondern als wirklicher der wahre und einzige Inhalt des hellenischen Lebens und Wollens, und in solcher Gemeinschaft bestand die Freiheit. Wenn auch diese Freiheit mit den Griechen aus der Welt verschwunden ist¹³⁰, hindert doch nichts, ein wahres menschliches Gemeinwesen in naher Zukunft zu errichten, in dem sich *homme* und *citoyen* vereinigen und die Menschen sich als Menschen fühlen. Der Weg dazu führt

¹²⁵ ebenda, S. 499.

¹²⁶ ebenda, S. 538.

¹²⁷ ebenda, S. 597f.

¹²⁸ ebenda, S. 437.

¹²⁹ ebenda, S. 488.

¹³⁰ ebenda, S. 561.

über die radikale Revolution der bestehenden Verhältnisse. «Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht¹³¹.»

Das Gemeinwesen, in dem der Mensch sich verwirklicht, wird allerdings nicht mehr der Staat sein, der als solcher nur der Ausdruck der Klassenherrschaft ist, sondern die klassenlose Gesellschaft wird als eine zur Kosmopolis erweiterte Polis gedacht. Marx kann sich die wirkliche Emanzipation nur sozial vorstellen, nicht individuell. Im Gegensatz zu den bürgerlichen Freiheitsrechten, die die Freiheit des Menschen als eines Einzelnen, einer Monade postulieren, muß das Menschenrecht der Freiheit wieder gründen auf die *communio* des Menschen mit dem Menschen. Nur dadurch wird die menschliche Gesellschaft wieder zu einem organischen Ganzen.

Von dieser Position aus bekämpfte Marx den individualistischen Exzeß Stirners. Er konnte seinem Gegner nachweisen, daß er als radikalster Ideologe der bürgerlichen Gesellschaft, die als solche eine Gesellschaft von vereinzelt Einzelnen ist, den Bourgeois-Egoismus, den Privatmenschen und das Privateigentum verabsolutiere. «Sein einziges Verdienst hat er wider seinen Willen und ohne es zu wissen: das Verdienst, der Ausdruck der deutschen Kleinbürger von heute zu sein, die danach trachten, Bourgeois zu werden. Es war ganz in der Ordnung, daß, so kleinlich, zaghaft und befangen diese Bürger auftreten, ebenso marktschreierisch, bramarbasierend und vorwitzig, der Einzige‘ unter ihren philosophischen Repräsentanten in die Welt hinaus renommierte; es paßt ganz zu den Verhältnissen dieser Bürger, daß sie von ihrem theoretischen Maulhelden nichts wissen wollen und er nichts von ihnen weiß, daß sie miteinander uneinig sind und er den mit sich einigen Egoismus predigen muß; Sancho sieht jetzt vielleicht, durch welche Nabelschnur *sein* ‚Verein‘ mit dem Zollverein zusammenhängt¹³².» Aber Stirners atomistische Auffassung der Gesellschaft beruht auf einer Täuschung. Denn die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind keine Atome. Das Atom, zitiert Marx aus seiner Dissertation, hat die Eigenschaft, keine Eigenschaften zu besitzen und dadurch keine durch seine eigene Naturnotwendigkeit bedingte Beziehung zu andern Wesen außer ihm zu haben; es ist bedürfnislos und selbstgenügsam und die Welt außer ihm ist die Leere, weil es selbst alle Fülle in sich vereinigt. Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft dagegen, so sehr es sich in seiner Abstraktion zum Atom aufblähen mag, wird von jedem seiner Sinne gezwungen, an den Sinn der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben. «Die *Naturnotwendigkeit* also, die *menschlichen Wesenseigenschaften*, so entfremdet sie auch erscheinen mögen, das *Interesse* halten

¹³¹ ebenda, S. 599.

¹³² MEGA, Bd. 5, S. 389.

die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, das *bürgerliche* und nicht das *politische* Leben ist ihr *reales* Band. Nicht also der *Staat* hält die *Atome* der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, sondern dies, daß die *Atome* nur in der *Vorstellung* sind, im *Himmel* ihrer Einbildung – in der *Wirklichkeit* aber gewaltig von den Atomen unterschiedene Wesen, nämlich keine *göttlichen Egoisten*, sondern *egoistische Menschen*. Nur der *politische Aberglaube* bildet sich noch heutzutage ein, daß das bürgerliche Leben vom Staat zusammengehalten werden müsse, während umgekehrt in der Wirklichkeit der Staat von dem bürgerlichen Leben zusammengehalten wird¹³³.»

Die individualistische Lösung des politischen und sozialen Problems der Gegenwart ist nach Marx eine Illusion: Sie führt nur zur Freiheit vom Dasein, nicht zur Freiheit im Dasein. Wenn daher Stirner verkündet: «Ein Volk kann nicht anders als auf Kosten des Einzelnen frei sein; denn nicht der Einzelne ist bei dieser Freiheit die Hauptsache, sondern das Volk. Je freier das Volk, desto gebundener der Einzelne: das athenische Volk schuf gerade zur freiesten Zeit den Ostracismus, verbannte die Atheisten, vergiftete den redlichsten Denker¹³⁴», so stellt Marx die radikale Gegenthese auf: «Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen¹³⁵.» An dieser wichtigsten Stelle seines Gedankengebäudes steht Marx gegen die epikureische Tradition auf der Seite der ihm durch Hegel vermittelten platonisch-aristotelischen Überlieferung: Das jenseits der bürgerlichen Gesellschaft beginnende Reich der Freiheit, in dem sich die Geschichte erfüllt und das Hegel im politischen Staat verwirklicht glaubte und Marx von der sozialistischen Gesellschaft erhoffte, ist jedesmal die griechische Polis. Mit der Selbstbefreiung des Proletariats als des schlechthin «allgemeinen Standes¹³⁶» löst sich zugleich mit dem Privatstand des Bourgeois auch das Privateigentum und die Privatarbeit auf und damit überhaupt der Grundcharakter der von der Öffentlichkeit getrennten Privatheit. Diese hebt sich positiv auf im Kommunismus als der wirklichen Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen und «darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen¹³⁷». Die menschliche Emanzipation bezieht sich daher nicht auf den Menschen als ego, sondern als ζῶον πολιτικόν.

¹³³ MEGA, Bd. 3, S. 296.

¹³⁴ STIRNER, a. a. O., S. 281.

¹³⁵ MEGA, Bd. 3, S. 21.

¹³⁶ MEGA, Bd. 1, S. 460.

¹³⁷ MEGA, Bd. 3, S. 114.

Fünftes Kapitel

Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie

1. Der Charakter des Anhangs

Marx' Vorrede zur Dissertation stellt einen Anhang in Aussicht, in dem die plutarchische Polemik gegen Epikurs Theologie einer Kritik unterzogen werden sollte, weil diese Polemik nichts einzelnes sei, sondern Repräsentant einer espèce, da sie das Verhältnis des theologisierenden Verstandes zur Philosophie treffend darstelle¹. Da das Selbstbewußtsein des Menschen sich nur verwirklichen konnte, wenn es sich zuvor vollständig aus den «Fesseln der Glaubensdienerschaft²» erlöst hatte, bekämpfte Marx jeden Versuch, «die Philosophie vor das Forum der Religion» zu ziehen. Er hielt es mit Hume für eine Beschimpfung der Philosophie, daß sie, deren souveränes Ansehen überall anerkannt werden sollte, bei jeder Gelegenheit gezwungen werde, sich wegen ihrer Folgen zu verteidigen und sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr Anstoß nehmen, zu rechtfertigen. Wenn Hegel die Stufe des absoluten Geistes mit der Philosophie beschloß, weil sie als Einheit von Kunst und Religion die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und deren Erhebung in die absolute Form darstellt, so hielt Marx an diesem Anspruch der Philosophie fest, betonte aber gleichzeitig seinen rationalistischen Kern. Die Philosophie war für ihn der König, der über alle Künste und Wissenschaften herrschte, und wenn die Theologie sie zur Rechenschaft ziehen wollte, so war dies so absurd, wie wenn der absolute König des Hochverrats gegen seine eigenen Untertanen beschuldigt würde.

Einen Versuch, die Philosophie als Wegbereiterin der Religion darzustellen, erblickte Marx in F. C. Baur's Schrift «Das Christliche im Platonismus oder Sokrates und Christus³». Wenn Baur in seinem Werk eine Analogie zwischen Christentum und Platonismus nachweisen wollte, da sie sich zueinander verhielten wie Selbsterkenntnis und Sündenerkenntnis, so leugnet Marx auch nur die Möglichkeit, auf diesem Wege eine aussagekräftige Vergleichbarkeit zu erreichen. Nicht die Analogie, sondern die Differenz sei damit ausgesprochen. Denn Selbsterkenntnis und Sündenerkenntnis verhielten sich zueinander wie Allgemeines und Besonderes, wie Philosophie und Religion. — Auch die Analogie zwischen der Gnade und der Ironie muß fehlschlagen; denn durch die Ironie wird der gemeine Menschenverstand aus seiner «buntscheckigen Verknöcherung» in die ihm selbst immanente Wahrheit hineingestürzt; durch sie macht sich das Allgemeine der Philosophie im empi-

¹ MEGA, Bd. 1, S. 10.

² ebenda, S. 93.

³ Zum Folgenden MEGA, Bd. 1, S. 134–138.

rischen Subjekt geltend. In der Gnade dagegen ist sowohl das Subjekt, das begnadigt, wie jenes, das begnadigt wird, je eine empirische Person. — Schließlich wird dieselbe leere Beziehung abermals festgestellt, wenn der platonische Staat mit der christlichen Kirche verglichen wird; denn während Platon die griechische Substantialität gegen das einbrechende Prinzip der Subjektivität in seiner Politeia hochhielt, hob Christus gerade das Moment der Subjektivität gegen den bestehenden Staat hervor, «den er als ein nur Weltliches und so Unheiliges bezeichnete». Daß Platons Staat Ideal blieb, die christliche Kirche aber Realität erlangte, ist daraus zu erklären, daß die platonische Idee der Realität nachfolgte, die christliche jedoch ihr voranging. — In allen Punkten wird nur die vage Wahrheit ausgesprochen, daß Platonismus und Christentum sich zueinander verhalten wie Philosophie und Religion. Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses vermag Baur nicht zu geben. Richtiger wäre es, führt Marx den Gedanken fort, platonische Elemente im Christentum nachzuweisen, statt christliche im Platon zu suchen; und er nennt nicht nur Beispiele, die seine Ansicht bestätigen, sondern er versucht auch eine Begründung zu geben, warum platonisches Gedankengut vom Christentum übernommen werden konnte: Es ist die subjektive Form der platonischen Philosophie, die ihre Aufnahme durch das Christentum begünstigt hat. Der Dialog und die Ironie, jene «dialektische Falle», zwingen das Individuum dazu, für seine Meinungen, die es gegenüber andern Individuen behauptet, einen festen Halt zu suchen, so daß seine subjektive Ungeißtheit zur objektiven Wahrheit wird. Diese objektive Gewalt findet Platon nicht in seinem System selbst und in der ewigen Macht der Idee, sondern die positive Grundlage, die er dem durch Philosophie Erkannten gibt, ist der Mythos. Auffallend ist — und dies ist zugleich der Grund, weshalb Platon als Philosoph und nicht als Glaubenslehrer zu betrachten ist — daß das Mythologisieren sich nur in den Dialogen findet, die sittliche, religiöse oder selbst naturphilosophische Fragen erörtern, während der rein metaphysische «Parmenides» frei davon ist. Diese Beschränkung ist entscheidend, denn sie zeigt, daß es Platon bei der Entwicklung bestimmter Fragen nicht genügt, das Absolute negativ auszulegen oder «alles in den Schoß der einen Nacht, worin, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sind, zu versenken». Hier muß die positive Auslegung des Absoluten eintreten, deren wesentliche Form der Mythos ist. «Wo das Absolute auf der einen Seite, die abgegrenzte positive Wirklichkeit auf der anderen steht und das Positive dennoch erhalten werden soll, da wird es zum Medium, wodurch das absolute Licht scheint, da bricht sich das absolute Licht in ein fabelhaftes Farbenspiel, und das Endliche, Positive deutet noch ein anderes als sich selbst, hat in sich eine Seele, der diese Verpuppung wunderbar ist; die ganze Welt ist eine Welt der Mythen geworden. Jede Gestalt ist ein Rätsel. Auch in neuester Zeit ist dies wiedergekehrt, durch ein ähnliches Gesetz bedingt.» Durch seine Bekanntschaft mit Schellings Naturphilosophie und besonders durch die Vorlesungen von Steffens hat sich Marx eine unmittelbare Erfahrung davon erworben, zu welcher extremer Natursymbolik die Deutung der Erscheinungen führen konnte. Wenn er die

Schellingsche Idee der Natur als eines sich entwickelnden Organismus annahm, so lehnte er diese Konsequenz aus der Überzeugung ab, daß die positive Auslegung des Absoluten unweigerlich zur Transzendenz führe: «Diese positive Auslegung des Absoluten und ihr mythisch-allegorisches Gewand ist der Springquell, der Herzschlag der Philosophie der Transzendenz.» In der Antike hat Platon diesen Schritt vollzogen: Sokrates wird als der Philosoph der Liebe und des Todes zum Symbol, zum Mythos der Weisheit. Hier ist der letzte Grund für die Anknüpfung des Christentums an die platonische Philosophie zu suchen. Denn das Christentum als die «vollendete Philosophie der Transzendenz» und «höchste Spitze der religiösen Entwicklung» muß sich dieser Seite der platonischen Philosophie zutiefst verwandt fühlen.

Da Marx den Kampf führt gegen alle Mächte, die gegen das menschliche Selbstbewußtsein sich transzendent verhalten, kehrt er sich mit der Kritik der Religion zugleich von der platonischen Philosophie ab, die ihrem subjektiven Ausgangspunkt gemäß notwendig zur Transzendenz führt, und entscheidet sich für Aristoteles, den er mit Hegel und Spinoza zu den «intensiveren Philosophen» zählt: Während Platon die Philosophie in der Form gleichsam eines religiösen Kultus lehrt, ist der Enthusiasmus eines Aristoteles, Spinoza, Hegel «gediegener, wärmer, dem allgemeinen gebildeten Geist wohlthuender; darum ist jene Begeisterung zur Ekstase, als ihrer höchsten Spitze, diese zum reinen idealen Feuer der Wissenschaft fortgebrannt; darum war jene nur die Wärmflasche einzelner Gemüter, diese der beseelende Spiritus weltgeschichtlicher Entwicklungen.»

Die Ablehnung der platonischen Tradition liegt der Verteidigung des epikureischen Realismus gegen die Mystifikationen Plutarchs zugrunde.

2. Marx' Plutarchbild

Marx schildert die Auseinandersetzung Plutarchs mit dem Epikureismus mit so großer innerer Anteilnahme und Leidenschaft, daß er von allem Anfang an in eine vehemente Polemik gegen Plutarch verfällt. Es ist deshalb dem Verständnis der folgenden Abschnitte dienlich, wenn zunächst das Bild, das er von Plutarch entwirft, dargestellt wird. Marx verfährt allgemein mit den Kritikern Epikurs sehr unglimpflich: Von Cicero sagt er, er habe gut lachen über die Deklination der Atome, da ihm die Philosophie ein so fremdes Ding sei wie der Präsident der nordamerikanischen Staaten⁴. Noch weniger wählerisch aber wird er in den Ausdrücken, wenn jemand die epikureische Philosophie aus religiöser Überzeugung angreift wie Plutarch. Man muß, schreibt er, nur die Einleitung zur Schrift «Non posse suaviter vivi secundum Epicurum» lesen, jene «plumpe Renommisterei und krasse Auffassung der epikureischen Philosophie, um über die gänzliche Impotenz Plutarchs zur philosophischen Kritik keinen Zweifel übrig zu behalten⁵». Plutarch verhält sich zu Epikur wie das gewöhnliche Bewußtsein zum philoso-

⁴ MEGA, Bd. I, S. 125.

⁵ ebenda, S. 100.

phischen, denn er sagt überall etwas anderes, als er zu sagen meint, und meint im Grunde auch etwas anderes, als er sagt. «Er räsontiert wie ein Handwerksbursche⁶» und bringt es mit seiner «synkretistischen und gedankenlosen Manier» nirgends zu wirklich philosophischen Einsichten, sondern höchstens zu «seichten moralischen Einwüfen⁷». Gegen diese moralisierende Betrachtung wendet sich Marx in einem argumentum ad hominem: Plutarch erzählt in seiner Biographie des Marius, daß nach dem Untergang der Cimbern so viele Leichen auf dem Schlachtfelde geblieben seien, daß die Massalieten ihre Weinberge damit gedüngt und infolgedessen eine reiche Ernte eingebracht hätten. «Welche Reflexionen stellt nun der edle Historiker bei dem tragischen Untergang jenes Volkes an? Plutarch findet es moralisch von Gott, daß er ein ganzes, großes, edles Volk umkommen und verfaulen ließ, um den Marseiller Philistern eine fette Obsternte zu verschaffen. Also selbst die Verwandlung eines Volkes in einen Misthaufen gibt erwünschte Gelegenheit zu moralischen Schwärmereivergnügen⁸!» Angesichts eines derart «abschreckenden historischen Belegs» für die moralische Unantastbarkeit des religiösen Bewußtseins ist es nicht erstaunlich, daß keinem Menschen sittlicher und freier zumute ist, als einem, der sich aus der Schulstube des Plutarch kommend, bei dem er über die Ungerechtigkeit, daß die Guten mit dem Tode die Frucht ihres Lebens verlieren, nachgedacht hat, sich dem männlich-starken epikureischen Epos des Lukrez zuwendet, durch den er erfährt, daß die Glückseligkeit nicht der Tugend Lohn, sondern selbst eine Tugend ist. Der Gegensatz Plutarch-Lukrez symbolisiert die Unversöhnlichkeit von Religion und Philosophie. Er ist bewußt revolutionär gemeint; denn Marx verwirft den seit alters hochgeschätzten Moralisten, in dem er nur ein «ängstlich-zugeknöpftes, in sich geducktes Individuum» zu sehen vermag, das «im Schnee und Eis der Moral sein kleines Ich zudeckt», und preist an seiner Stelle den Poeten des Epikureismus, vor dem etwa Ritter warnen zu müssen glaubte, weil er in seiner Lehre ein Beispiel dafür sah, wie die philosophische Physik, «oberflächlich gekostet», von der Gottesfurcht abführt⁹. Gegen die «salbungsvollen Worte» des Priesters stellt er das siegesgewisse Programm des Sängers:

primum quod magnis doceo de rebus et artis
religionum animum nodis exsolvere pergo...¹⁰

Marx verwirklicht seine Absicht, gegen Plutarch die wahre Philosophie des Selbstbewußtseins zu verteidigen, indem er sich offenbar an jene Themen hält, die Kant als die «unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft» bestimmt hatte¹¹: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit sind die Aspekte, unter denen Plutarchs Beweise auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden.

⁶ ebenda, S. 100.

⁷ ebenda, S. 110.

⁸ ebenda, S. 63.

⁹ RITTER, H., Geschichte der Philosophie, Hamburg 1829, Bd. 4, S. 90.

¹⁰ LUCRETIUS, De rerum natura, 1. I, v. 931f.; MEGA, Bd. 1, S. 121f.: Denn ich singe vorerst von erhabenen Dingen und suche Aus dem verschlungenen Netz der Religionen die Seele Loszuwinden... (Knebel).

¹¹ KANT, I., Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1924, S. 55.

3. Die Freiheit des Selbstbewußtseins

Die Einsicht in die Freiheit des epikureischen Weisen bleibt Plutarch verschlossen: Wer die epikureische Ethik moralisch betrachtet, muß sich sogleich an dem Satze stoßen, daß die Lust das höchste Gut sei. Daß Plutarch die Dialektik der *ἡδονή* (Lust) völlig verkannt hat, weist Marx in einem längeren Abschnitt seiner Vorarbeiten nach¹². Der Widerspruch, den der delphische Priester zwischen der Betonung der *ἡδονή* und dem Ziel der *ἡτοιμασία* entdeckt, ist ebenso oberflächlich wie jener, den Cicero zwischen Repulsion und Freiheit glaubte gefunden zu haben. Es bereitet dem Dialektiker Marx sichtlich Vergnügen, die Einwendungen Plutarchs zu widerlegen: Wenn Epikur die Lust für das höchste Gut erklärt, so scheint er zwar ein wenig beständiges Ideal aufzustellen, denn nichts ist größeren Schwankungen ausgesetzt als die Lust; eine Unzahl von Einflüssen droht sie fortwährend zu mindern, wenn nicht ins Gegenteil zu verkehren. Nun ist es aber gerade die Bestimmung der *ἡδονή*, in schwankendem Zustand zu sein. Ohne diese Bestimmung wäre sie der *μακροχρόνιος* gleich, der reinen Ruhe des Nichts in sich, der völligen Entleerung aller Bestimmtheit, wie sie nur den Göttern zukommt, die gerade deswegen auch nicht innerhalb der Welt, sondern in den Intermundien wohnen. Der epikureische Weise aber lebt in der Welt, in der die Zufälligkeit, die abstrakte Möglichkeit herrscht. Absolute Relativität – denn das heißt die abstrakte Möglichkeit – bedeutet Beziehungslosigkeit. Daher nimmt der Weise seinen Zustand als beziehungslos, und insofern ist er ihm ein sicherer; die bloße Möglichkeit des Schmerzes kann ihm weder die Lust noch die Seelenruhe erschüttern. Da Epikur kein ewiges Leben will und ihm die Zeit nur das Akzident der Akzidentien ist, kann ihm nichts an der Möglichkeit des Unglücks liegen. Im Gegensatz zu Plutarch vertritt er daher eine kraftvolle Philosophie der Gesundheit, die ihre Quelle in jener Grundtendenz seines Systems hat, überall der Voraussetzung auszuweichen, um die Freiheit zu wahren. Der Körper, der keinen andern in der Empfindung voraussetzt, ist gesund. Die Gesundheit ist also der identische Normalzustand des Körpers, das Gegenstück der Ataraxie der Seele. Ewige Gesundheit im Sinne völliger Voraussetzungslosigkeit genießen wiederum nur die Götter. Erst mit der Krankheit tritt die Spaltung in jenem identischen Zustande ein, differenziert sich der Körper nach außen. Der Weise kommt dann dem Ideal dadurch nahe, daß er im Leiden seine subjektive Idealität auf individuelle Weise anschaut. Damit ist nicht die Möglichkeit des Schmerzes geleugnet, wohl aber die Behauptung aufgestellt, daß trotz momentanen oder dauernden Schmerzes im gesamten gesehen die Lust überwiegt. Im gesunden Körper ist daher die Freiheit des Geistes, die Ataraxie vorhanden. Die Krankheit als reale Möglichkeit und damit als beständige Drohung und Quelle der Furcht außerhalb zu schieben, besteht für Epikur kein Anlaß, weil er die Wirklichkeit selbst nur als abstrakte Möglichkeit, als Zufall bestimmt. So betrachtet der Weise die Krankheit als ein

¹² MEGA, Bd. I, S. 107–110; PLUTARCH, *Moralia*, vol. VI, fasc. 2, rec. et em. M. Pohlenz, Leipzig 1952 zit. als Plutarch 1089 D–1090 A.

Nichtsein, als einen Schein, der verschwindet. «Ist er. . . krank, so ist ihm dies ein Verschwinden, das keine Dauer hat; ist er gesund, in seinem wesentlichen Bestehen, so existiert nicht für ihn der Schein, und er hat mehr zu tun, als dran zu denken, daß dieser sein könnte.» «Wie jämmerlich ist gegen dies entschlossene, gesunde Individuum ein Plutarch, der an den Aischylos, den Euripides und gar an den Doktor Hippokrates sich erinnert, um nur nicht der Gesundheit froh zu werden!» Die Angst vor der drohenden Möglichkeit des Schmerzes, die Plutarch überall vorfindet, hat schließlich die Konsequenz, daß der Mensch zu leben vergißt, aus Furcht davor, daß er sterben könnte.

Marx hat mit dem Begriff der Gesundheit einen für das Verständnis Epikurs sehr wichtigen Gedanken herausgegriffen. Daß Leib und Seele, eng verbunden, dem gleichen Ziel, nämlich der Eudaimonie dienen und zustreben, so daß körperliche Gesundheit und seelische Ataraxie ein und dasselbe werden, impliziert eine Voraussetzung, die Epikur durchgehend macht: Die prinzipielle Unterschiedslosigkeit von Leib und Seele. Auch die Seele ist körperlich, nur besteht sie aus viel feineren Atomen. Damit unterscheidet sich Epikur von fast allen Religionen und Philosophien, die auf dem prinzipiellen Gegensatz zwischen Leib und Seele aufgebaut sind, insbesondere vom Platonismus; denn er kennt keinen Streit zwischen Leib und Seele und deshalb erfüllt sich ihm die Glückseligkeit auch nicht in einem Fortleben der Seele nach dem Tode, sondern sie stellt sich als gemeinsame Aufgabe von Leib und Seele im irdischen Dasein.

Die epikureische Lehre mit der Möglichkeit des Leidens zu widerlegen, gelingt Plutarch selbst von der moralischen Seite her nicht. Er glaubt den Beweis für die Unrichtigkeit des Lustprinzips damit erbringen zu können, daß er den Satz Epikurs, wonach Schurken und Missetäter ihr Leben lang ein elendes und angstvolles Dasein führen, gegen den Autor selbst kehrt¹³. Die Sache verhält sich aber nach Marx auch hier anders, als Plutarch meint. Solange der Einzelne gesetzmäßig lebt, brauch er keine Angst zu haben. Erst wenn er die Gesetze und die allgemeine Sitte bricht, sieht er sie als Voraussetzung sich gegenüber, tritt er in Differenz mit ihnen und verfällt der Furcht. Denn in der strafenden Gerechtigkeit tritt die «stumme Notwendigkeit» hervor. Aber wie aus der Logik ihre Kategorie, so entfernt Epikur den Schein ihrer Wirklichkeit aus dem Leben des Weisen. Daß, wie Plutarch meint, nicht nur das Leiden aus gesetzwidriger Handlung oder aus Krankheit, sondern das Leiden überhaupt Furcht erregt, gilt für den epikureischen Weisen nicht; denn der Zufall, daß ein Gerechter leidet, ist nie äußere Beziehung und reißt ihn deshalb nicht aus seiner Beziehungslosigkeit heraus. Die Einwürfe Plutarchs lassen sich daher nicht halten. Er schiebt Epikur andere Grundsätze zu, als er wirklich hat.

Wenn Plutarch schließlich sagt, erst jenseits der Beseitigung der Übel liege das Erstrebens- und Wünschenswerte, und selbst das Tier suche außer der Notwendigkeit, die die Flucht vor dem Übel darstellt, das jenseits der Flucht liegende Gute, so enthüllt er auch hier die Schwäche seiner religiösen Position¹⁴.

¹³ Plutarch 1090C–1090D.

¹⁴ ebenda, 1091C–1091D.

Daß das Tier noch ein Gutes außer sich sucht, ist nach Marx gerade das Tierische an ihm. Während Plutarch das Wesen des Menschen außerhalb des Menschen sucht, gibt es bei Epikur nichts Gutes, was für den Menschen außerhalb seiner läge. Der Mensch ist eben dadurch Mensch, daß er die Macht der Begierde und der bloßen Natur, wie sie das Tier kennzeichnen, in sich bricht. Die Seelenruhe verlangt möglichste Beschränkung der Begierden. Nur auf diese Weise wird der Mensch sich selbst einziges und wirkliches Objekt, wird er mit andern Worten: Selbstbewußtsein. Das einzige Gute, das er dann in Beziehung auf die Welt hat, ist die negative Bewegung, frei von ihr zu sein. Daß Epikur all dies individuell faßt, den Menschen also entgegen der Meinung von Aristoteles und Hegel nicht als soziales Wesen begreift, liegt im Prinzip seiner Philosophie, deren Mangel um so deutlicher wird, je weiter er die Konsequenzen treibt.

Es erscheint hier zum ersten Mal das für Marx so wichtige Gegensatzpaar Mensch-Tier, das als Sinnbild der Entfremdung in späteren Schriften eine fundamentale Rolle spielt. Marx faßt von Anfang an das Individuum als ein Wesen auf, das in seiner inneren Struktur auf die Gemeinschaft bezogen ist. Der wirkliche Mensch, heißt es in der «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», sei derjenige, der sich in Einheit mit seinem allgemeinen Wesen befinde; sobald er von diesem seinem allgemeinen getrennt werde, werde er zum Tier, das unmittelbar mit seiner Bestimmung zusammenfalle¹⁵. Der so «entmenschte Mensch» wird in der Monarchie zum Prinzip¹⁶, und die kapitalistische Produktionsweise zwingt ihn, die tierischen Funktionen als seine eigentlich menschlichen zu betrachten und in seinen menschlichen Funktionen sich nur mehr als Tier zu fühlen¹⁷. Dieser Inhalt des Entfremdungsbegriffes erscheint zum erstenmal in der frühen Auseinandersetzung mit Plutarch und bekundet so seine Herkunft aus der junghegelianischen Religionskritik.

4. Die Kritik des Glaubens an Gott

a) Die Aufklärung

Die Befreiung vom Glauben an die transzendenten Mächte faßte Marx als unabdingbare Voraussetzung für die Freiheit des Selbstbewußtseins auf. Die Aufgabe des altüberlieferten Glaubens geschah bei ihm nicht in jenem qualvollen Prozeß wie etwa bei Bauer und Engels. Er besaß nie eine innere Beziehung zur kirchlichen Dogmatik. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes blieb ihm immer fremd: In den Exzerpten aus den Eclogae des Stobaeus bezeichnete er als eine der erhabensten jene Stelle, an der Hermes erläutert, daß die Schönheit, die weder an die Gestalt noch an die Farbe noch an den Körper gebunden sei, nur mit Gott identisch sein könne oder, was noch etwas Größeres sei, mit dem Namen Gottes ($\tau\omicron\upsilon\breve{\nu}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\breve{\nu}\ \tau\omicron\breve{\nu}\ \delta\nu\omicron\mu\alpha$)¹⁸. Er vermochte

¹⁵ MEGA, Bd. I, S. 499.

¹⁶ ebenda, S. 563: Marx an Ruge.

¹⁷ MEGA, Bd. 3, S. 86.

¹⁸ MEGA, Bd. I, S. 129; Stobaeus, Ecl. phys. et eth., Teub. p. 133, 8–12.

Gott nur als abstrakten Begriff zu fassen. Von hier aus war nur mehr ein kleiner Schritt zur Wiedererweckung des aufklärerischen Atheismus. Zustimmung zitiert Marx jenes Werk, das den Gipfelpunkt des französischen Materialismus und Atheismus darstellt und sich mit dem epikureischen Motiv einführt, den Menschen von der Furcht vor dem Übersinnlichen befreien zu wollen: Holbachs «Système de la nature». Holbach schreibt über die Götter: «L'idée de ces agents si puissants fut toujours associée à celle de la terreur, leur nom rappela toujours à l'homme ses propres calamités ou celles de ses pères; nous tremblons aujourd'hui, parce que nos aïeux ont tremblé il y a des milliers d'années. L'idée de la Divinité réveille toujours en nous des idées affligeantes . . .¹⁹» Und etwas später: «En fondant la morale sur le caractère peu moral d'un Dieu qui change de conduite, l'homme ne peut jamais savoir, à quoi s'en tenir ni sur ce qu'il doit aux autres. Rien ne fut donc plus dangereux que de lui persuader, qu'il existait un être supérieur à la nature devant qui la raison devait se taire, à qui pour être heureux, l'on devait tout sacrifier ici bas²⁰.» Das «Système de la nature» ist ein sprechendes Zeugnis für die gewaltige Wirkung, die die Aufklärungsarbeit des Epikur über die Jahrtausende ausgeübt hat. Seine Beweise gegen die antiken Götter dienten nicht nur in der Antike als Muster, so daß selbst die Kirchenväter in ihrem Kampf gegen die heidnischen Götter sie sich zunutze machten, sondern sie behielten ihre Kraft auch in der Moderne, als die Existenz des christlichen Gottes in Zweifel gezogen wurde. Für Marx handelte es sich dabei nicht um ein leichsinniges Überbordwerfen schal gewordener Ideen, sondern er gab seiner atheistischen Wendung eine tiefere Begründung, indem er betonte, daß Epikur den Götterglauben nicht bekämpft habe, um sein ethisches Gut und sein Wahrheitskriterium zu rechtfertigen, sondern einzig und allein um die Freiheit und die Bestimmungslosigkeit des Geistes zu sichern. Plutarch verstand nicht, daß das Selbstbewußtsein sich in der Frage nach der Existenz Gottes vor seine eigene Existenzfrage gestellt sah, er begriff nicht, daß es sich deshalb von der Furcht vor Gott zu befreien wünschte, indem es entweder wie Epikur jede göttliche Einwirkung leugnete oder wie Marx die Existenz Gottes verneinte. Marx bekennt sich mit dieser Auffassung des Problems zum sittlichen Autonomismus der Junghegelianer. Es ist jene von Kant herrührende und von Fichte weiterentwickelte Idee von der Autonomie der praktischen Vernunft, die sich hier in deutlich atheistischem Gewande darbietet. Schon Kant hat die theologische Moral mit größter Energie abgelehnt, da sie alle Art von Heteronomie verquickt, wenn sie die Sanktion im göttlichen Willen, das Kriterium in der Utilität und das Motiv in der Erwartung von Lohn und Strafe sieht. Fichte zerstörte den Theismus vollends, indem er Kritik übte an der Offenbarung und aus tieferem religiösen Gefühl an die Stelle des persönlichen Gottes die sittliche Weltordnung als *ordo ordinans* setzte. In seinem Handeln sollte der Mensch von nichts als von sich selbst bestimmt sein, sein empirisches Ich sollte das Nicht-Ich überwinden und die unbeschränkte Freiheit des Absoluten wiedergewin-

¹⁹ HOLBACH, D., *Système de la nature*, London 1774, Bd. 2, S. 9.

²⁰ ebenda, S. 84f.; beide Stellen in MEGA, Bd. 1, S. 79.

nen. Die radikaleren unter den Junghegelianern strichen auch den letzten Bezug des Menschen zur Transzendenz und anerkannten als einzige Instanz nur mehr das menschliche Selbstbewußtsein: —

Plutarch ist für Marx ein einzigartiges Beispiel dafür, daß das gewöhnliche Bewußtsein, obwohl es in seiner ganzen Lebenshaltung auf epikureischem Boden steht und sich den Göttern gegenüber praktisch so verhält, wie Epikur es auf Grund seiner Theorie tut, nur Scheu empfindet vor der offenen philosophischen Konsequenz. Der Apollonpriester bringt selbst eine ganze Reihe von «trivialen Beispielen aus der Empirie», die dartun, wie wenig schrecklich der Götterglaube dem Publikum ist. Marx analysiert diese Beispiele in drei kleinen Kapiteln, deren Überschriften in ihrer Launigkeit, Farbigkeit und Barockheit von ferne an Hegels Kapitelüberschriften in der *Phänomenologie* erinnern²¹.

b) «Die Furcht und das jenseitige Wesen»²²

Im Gegensatz zu Epikur empfindet Plutarch die Furcht vor den Göttern nur als sinnliche Furcht²³. Nur unter dieser primitiven Form kann er sich «die Angst des freien Geistes vor einem persönlichen allmächtigen, die Freiheit in sich absorbierenden, also von sich ausschließenden Wesen» vorstellen. Die Gottesfurcht hält er vor allem deshalb für nützlich, weil sie für den großen Haufen ein Garant der moralischen Verantwortlichkeit ist, ihn vom Sündigen abhält und den Hang zum Bösen dämpft²⁴. Aber, fragt Marx, ist nicht gerade diese immanente Furcht selbst das Böse? Denn der Kern des empirisch Bösen ist, daß der Einzelne sich in seine empirische Natur gegen seine ewige Natur verschließt, und dies wiederum ist dasselbe, «als wenn er seine ewige Natur von sich ausschließt, sie in der Form des Beharrens der Einzelheit in sich, der Empirie faßt, also einen empirischen Gott außer sich anschaut.» Marx' Formulierung ist aufschlußreich: Wenn er sagt, das Böse bestehe darin, daß der einzelne Mensch seine ewige Natur als einen empirischen Gott außer sich anschaut, so liegt wieder jener Entfremdungsbegriff vor, wie er sich bereits unter dem Namen der «tierischen» Daseinsform des Menschen eingestellt hat. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Marx hier nur ausdrückt, was Gemeingut der Junghegelianer war. Tatsächlich hatte Br. Bauer um die Zeit, da Marx sich mit der Ausarbeitung des Anhangs zur Dissertation beschäftigte, eine Position erreicht, die von der Auffassung, wie sie dann Feuerbach im «Wesen des Christentums» und in schärferer Form in den darauf folgenden aphoristischen Schriften äußerte, sich nicht wesentlich unterschied. Daß Marx diesen Gedanken schon in seiner ersten größeren Arbeit durch die Konfrontierung der plutarchischen Religiosität und der epikureischen Gottlosigkeit klar herausarbeitete, ist bedeutsam, denn diese Ausgangslage ersparte ihm jenen Entwicklungsprozeß vom orthodoxen Hegelianer zum oppositionellen Junghegelianer, wie er die Biographie sowohl Bauers als auch Feuerbachs kennzeichnet, und begünstigte dadurch das rasche Weiterschreiten über die junghegelianische Stufe hinaus und die Umwandlung des religiösen Entfremdungsbegriffes in einen politischen, wie sie in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie geschah. —

²¹ Vgl. BAUMGARDT, D., Über den «verloren geglaubten» Anhang zu Karl Marxens Doktordissertation, in: *Gegenwartsprobleme der Soziologie*, Festschrift für A. Vierkandt, Potsdam 1949, S. 102.

²² MEGA, Bd. I, S. 110–112.

²³ Plutarch 1100F.

²⁴ ebenda, 1101D.

Plutarch hat nach Marx das Problem der Gottesfurcht nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt. Er ist deshalb auch nicht imstande, Epikur, der alle Entäußerung menschlicher Eigenschaften in außer dem Menschen existierende Wesen ablehnt, wirkungsvoll auf eigenem Boden zu begegnen. Aber auch wenn dies außer acht gelassen wird, zeigt sich die Schaltheit der plutarchischen Kritik. Man braucht nur den Akzent auf die Form der Beziehung zu legen, und Gott erweist sich als «bestrafend den Bösen» und «mild dem Guten». Das Böse und das Gute beziehen sich natürlich beide auf das empirische Individuum; denn nur daraus ist die Furcht und die Hoffnung zu erklären, daß es dem Individuum um das ihm persönlich Gute und Böse zu tun ist. In diesem Falle ist aber Gott nichts anderes als «die Gemeinschaftlichkeit aller Folgen, die empirische böse Handlungen haben können». Das Individuum handelt also, wenn die Gedankenkette zu Ende gedacht wird, deshalb nicht böse, weil es fürchtet, daß durch das Gute, das es sich in böser Tat erwirbt, größere Übel folgen und größeres Gute entgeht. Wenn es aber nur gut handelt, um nicht aus der Kontinuität seines Wohls herausgerissen zu werden, so tut es genau das, was Epikur lehrt: «Handle echt und ernst, damit du nicht die stete Furcht behältst, bestraft zu werden.» Der Unterschied ist nur der, daß es Plutarch nicht wie Epikur bei der immanenten Beziehung des Individuums zu seiner Ataraxie bewenden läßt, sondern sie als transzendente Beziehung zu einem außer ihm seienden Gott, der aber wiederum keinen andern Inhalt hat als eben diese Ataraxie, veräußerlicht. «Die Furcht vor der Zukunft, dieser Zustand der Unschuld wird hier eingeschoben in das ferne Bewußtsein Gottes, als ein Zustand betrachtet, der in ihm schon präexistiert, aber auch erst als Drohung, also gerade wie im individuellen Bewußtsein.» Was Plutarch daher ausdrückt, ist in Tat und Wahrheit nichts anderes als was die sublimen Gottlosigkeit Epikurs lehrt; aber wie das gewöhnliche Bewußtsein, das er vertritt, überhaupt ist er nicht fähig, sich philosophisch selbst zu verstehen.

c) «Der Kultus und das Individuum»²⁵

War zunächst die Furcht, die die Existenz Gottes einflößt, Gegenstand der Untersuchung, so wird nun die Freude, die die Verehrung der Gottheit angeblich gewährt, genauer auf ihren Inhalt hin geprüft. Denn Plutarch behauptet, daß zwar die *δεισιδαιμονία*, die Furcht vor Gott²⁶, sich bei der unwissenden Masse nicht wegdisputieren lasse, daß aber die frohe Hoffnung und freudige Zuversicht doch tausendmal größer und stärker seien. Die Seele werfe da, wo sie sich Gott am meisten gegenwärtig denke und vorstelle, nämlich bei den kultischen Festen, alles Leid, alle Furcht und alle Bekümmernis von sich und überlasse sich der Freude bis zur Trunkenheit. Von der Begeisterung würden «Greis und Greisin», Haussklaven und Tagelöhner, Kaufleute und Könige gleicherweise ergriffen²⁷. Daraus folgert Marx erstens, daß die Gegenwart Gottes bestimmt ist als Freiheit der Seele von Furcht, Trauer und Sorge, zweitens daß die Verschiedenheit der individuellen Stellung in diesem Zustand der Freude wegfällt, und drittens, daß Gott selbst in der Bestimmung des sich freuenden Individuums ist, da er den Inhalt hat, sich zu freuen an der Freude des Individuums. Das heißt aber, daß im Götterkult nichts anderes gefeiert wird als die vergötterte Individualität, der *σοφός* Epikurs mit seiner Ataraxie. «Es ist das Nichtdasein des Gottes als Gott, sondern als das Dasein der

²⁵ MEGA, Bd. I, S. 112.

²⁶ Plutarch 1101D.

²⁷ ebenda, 1101E–1102A.

Freude des Individuums, die gebetet wird. Weiter hat dieser Gott keine Bestimmung.» Die Ataraxie, die als allgemeines Bewußtsein, die Menge beherrscht, erscheint als sinnliche voluptas, und dies deckt sich mit Epikurs Begriff der *ἡδονή*. Wieder spricht der Unterschied zugunsten Epikurs; denn bei ihm ist die einzelne *ἡδονή* gleichgültiger und daher auch stärker beseelt von der Ataraxie, während sie bei Plutarch und der gläubigen Masse totales Bewußtsein des Lebens, also tierisch ist. Lust und Ataraxie sind, weil sie sich unmittelbar vermischen, auch unmittelbar geschieden. Der Widerspruch bleibt also bei Plutarch erhalten: «So traurig steht es mit der Unterscheidung des Göttlichen, die Plutarch gegen Epikur geltend macht.» Damit ist die Destruktion des religiösen Bewußtseins auch von dieser Seite her vollzogen, und der ganze Inhalt religiöser Freude auf rein profane Ursachen zurückgeführt.

d) «Die Vorsehung und der degradierte Gott»²⁸

Nachdem Plutarch das Verhältnis der Missetäter und des großen Haufens zu Gott als Rechtfertigung des religiösen Glaubens gegen die aus «roher Grausamkeit und maßlosem Stolz»²⁹ herrührende Gottlosigkeit Epikurs angeführt hat, wendet er sich gleichsam zur Krönung seiner Schrift jener besten, von Liebe zu Gott erfüllten Menschenklasse zu, um zu erfahren, welche beglückenden Freuden ihr erwachsen aus ihren geläuterten Anschauungen von Gott. Ihr ist Gott der Wegweiser zu allem Guten und der Vater alles Schönen und kann etwas Böses weder tun noch leiden³⁰. Marx weist zunächst darauf hin, daß Plutarch etwas anderes meint; als er sagt, wenn er Gott als den *ἡγέμων ἀγαθῶν πάντων* bezeichnet. Der philosophische Sinn dieser Ausdrucksweise ist nämlich, daß das Gute nicht das Prädikat Gottes, sondern umgekehrt die Idee des Guten das Göttliche ist. Wenn Plutarch weiter das Gute im strengsten Gegensatz gegen das Böse sieht und alles Böse aus Gott entfernt, so schließt er gleichzeitig das Urteil, die Differenz aus Gott aus. Und mit dieser Wendung steht er wieder bei Epikur, der «konsequent diese Differenzlosigkeit im Menschen sowohl theoretisch wie praktisch in seiner unmittelbaren Identität, der Sinnlichkeit findet, in Gott als Leere, reines Otium». Jede Bestimmtheit ist nur dadurch bestimmt, daß sie sich gegen anderes erhält und in sich verschließt. Wird dieses andere und damit der Widerspruch beseitigt, so bleibt das Leere, die Bestimmungslosigkeit. Plutarch unterscheidet sich auch hier nicht von Epikur, nur daß dieser bei seinem begrifflichen Namen nennt, was bei jenem menschliches Bild und Vorstellung ist. Wenig stichhaltig ist daher Plutarchs Behauptung, daß, wer die Vorsehung leugne, schon durch diese bloße Leugnung sich aller Lust und Freude begeben: In Wirklichkeit wird die größte Lust in der Betrachtung des Göttlichen dem zuteil, der es als die reine Seligkeit in sich, «ohne alle begriffslos anthropomorphischen Beziehungen anschaut». In allen seinen Ausführungen zeigt Plutarch, daß es ihm weniger um Gott als um das Individuum zu tun ist. Daraus ist ihm kein Vorwurf zu machen, wohl aber dafür, daß er dieses Ergebnis überall zu verschleiern sucht. Epikur ist ehrlicher, wenn er Gott sich nicht um das Individuum bekümmern läßt, sondern wie es sein Realismus erheischt, mutig die Unbegreiflichkeit des menschlichen Schicksals als Tatsache hinnimmt.

²⁸ MEGA, Bd. I, S. 113–114.

²⁹ Plutarch 1101 B.

³⁰ ebenda, 1102 D.

e) Die Bedeutung der Marxschen Kritik am Gottesglauben

Welch große aktuelle Bedeutung Marx dem Anhang über Plutarchs Epikurkritik beimaß, erhellt aus einer Anmerkung, die er um die Jahreswende 1841/42 schrieb, als er sich mit der Drucklegung der Dissertation befaßte. Im Frühjahr 1841 wurde der alte Schelling nach Berlin berufen, um den Hegelschen Geist, der in Form der junghegelianischen Kritik an Kirche und Staat allmählich der Regierung gefährlich wurde, auszutreiben. Schelling, den Windelband³¹ «Proteus des Idealismus» und Marx weniger respektvoll «Windbeutel»³² nennt, wurde in der letzten Periode seiner philosophischen Entwicklung, als er sich dem Problem zuwandte, das religiöse Motiv in den absoluten Idealismus aufzunehmen, auf die Bahn des Irrationalismus gedrängt. In seiner «Philosophie der Mythologie und Offenbarung» wird ihm wie früher die Kunst, so nun die Religion zum Organon der Philosophie. Er faßt die Welt als eine fortgesetzte Reihe von Theophanien auf: Die Entwicklung der Wirklichkeit führt von der Unvernunft des Urwillens zur Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung der Vernunft, vom deus implicitus zum deus explicitus. Da der Prozeß dieser Selbstentwicklung Gottes sich in den Offenbarungen abspielt, mit denen er im menschlichen Geiste sich selbst anschaut, müssen alle Möglichkeiten des göttlichen Willens in der Reihenfolge der Vorstellungen zutage treten, die der Mensch in seiner geschichtlichen Entwicklung von Gott hat. Die Erkenntnis Gottes kann daher aus der Religionsgeschichte gewonnen werden. Insofern unterscheidet sich die Schellingsche Position von Hegel noch nicht grundlegend. Das geschieht erst mit der Aufdeckung des immanenten Mangels der Hegelschen Dialektik. Schelling weist nämlich darauf hin, daß zwar die Dialektik zu zeigen vermöge, daß Gott, wenn er sich einmal offenbare, dies in dialektisch zu konstruierenden Gestalten der natürlichen und historischen Wirklichkeit tue; sie sei aber nicht imstande zu deduzieren, daß er sich offenbare und damit in die Welt verwandle. Hier sah er die Grenze der Dialektik. Es ist das Problem des Anfangs, das Hegel mit der Behauptung glauben zu können, daß es weder eine absolute Unmittelbarkeit noch eine absolute Vermittlung gebe, sondern das Ganze der Kreis sei³³. Wegen dieser Unvollkommenheit bezeichnet Schelling Hegels System als negative Philosophie, da es nur das mögliche Sein, nicht das wirkliche, das dem Denken vorangehe, begreife, und setzt ihm seinen metaphysischen Empirismus als positive Philosophie entgegen: Nicht durch die dialektische Deduktion, sondern nur durch die Erfahrung, wie sich Gott im religiösen Leben der Menschheit offenbart, kann Gott und seine Selbstentwicklung in die Welt begriffen werden.

Es ist leicht einzusehen, daß Schelling mit solchen Gedanken, die er in seinen Vorlesungen im Herbst 1841 äußerte, die junghegelianische Richtung zum Widerspruch reizte. Die Junghegelianer waren in ihrer Opposition auf religiösem Gebiet zum Atheismus, auf politischem zu einem radikalen Libe-

³¹ WINDELBAND, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1950, S. 530.

³² MEGA, Bd. 1a, S. 316.

³³ Vgl. HEGEL, Werke, Bd. 4, S. 116f.

ralismus vorgestoßen. In der Religion erblickten sie die mächtigste Stütze der Restauration. Die Theosophie Schellings hatte daher eine lebhaft Polemik zur Folge, an der sich vom politischen Standpunkt aus der junge Engels maßgeblich beteiligte. Von Seiten der religiösen Kritik lieferte Marx einen Beitrag mit der erwähnten, allerdings nicht veröffentlichten und eher der Klärung der eigenen Stellung dienenden Anmerkung. Infolge seiner frühen Bekanntschaft mit Schelling konnte er dessen Wandlung wohl beurteilen.

Das Leitmotiv, das in der Marxschen Kritik an Plutarch immer wieder anklingt, ist die These, daß Plutarch mit all seinen Begründungen, die er für die Notwendigkeit der Existenz Gottes anführt, unbewußt die atheistischen Anschauungen Epikurs bestätigt. Er will an sich bestreiten, was Epikur bewußt verkündet, formuliert aber seine Einwendungen so ungeschickt, daß sie zu indirekten Zustimmungen werden. Marx charakterisiert das Verhältnis der beiden Antipoden zueinander mit einem frühen Ausspruch Schellings: »*Schwache Vernunft ist aber nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen will*³⁴«, und nimmt das Zitat zugleich zum Anlaß, dem alten Schelling den jungen in Erinnerung zu rufen, indem er ihm rät, »seiner ersten Schriften sich wieder zu besinnen«. Schelling bekundet sich in seinen Jugendschriften als begeisterten Schüler Fichtes. Aus seinen Sätzen spricht das Freiheitspathos, das jene ganze Zeit erfüllte und das in einer klaren Entscheidung für das pelagianische und gegen das augustinische Menschenbild seine Krönung fand. In emphatischen Worten verleiht er seiner selbstsicheren Stimmung Ausdruck: »Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit frei zu lassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst uns seine Kraft kennenlernt. Gebt dem Menschen das Bewußtsein dessen, was er *ist*, er wird bald auch lernen, zu sein, was er *soll*: gebt ihm *theoretische* Achtung vor sich selbst, die *praktische* wird bald nachfolgen³⁵.« Der Glaube, daß die Philosophie einen neuen Gang beginne, ließ die Folgerung zu, daß auch dem Menschen eine neue Bahn vorgezeichnet sei, an deren Ziel seine absolute Freiheit stehe. So richtet sich der Kampf Schellings gegen den Dogmatismus, der konsequent zu Ende gedacht nur die Unterwerfung des Menschen bezwecke. Marx konnte aus manchen Gedanken, die Schelling in seinen »Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus« und in der Schrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« (1795) niedergeschrieben hatte, Anklänge an die Ideen heraushören, die er und der Kreis, in dem er verkehrte, in zum Teil noch schärferer Pointierung propagierten. Als sich Schelling in den neunziger Jahren des 18. Jh. gegen jene objektive Macht, die der menschlichen Freiheit Vernichtung drohte, wandte, stand er in enger Verbindung mit seinem Freund Hegel, der dieselbe objektive Macht unter dem Namen des Positivismus angriff. Die Alternative lautete: entweder Verzicht auf ein absolutes Objekt oder auf ein absolutes

³⁴ SCHELLING, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Werke, Abt. I, Bd. 1, S. 290; MEGA, Bd. I, S. 80.

³⁵ SCHELLING, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Werke, Abt. I, Bd. 1, S. 157.

Subjekt, d. h. auf die Freiheit des Willens. Das Ziel dieser Angriffe war, die Menschheit, nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hatte, zu veranlassen, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt zu finden hoffte, in sich selbst zu suchen, «um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt zu ihrer eigenen, von der Selbstlosigkeit zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft zur Freiheit des Willens zurückzukehren³⁶». In seiner Auflehnung gegen «das ganze elende Menschenwerk von Staat, Regierung, Gesetzgebung» schritt Schelling wie Fichte bis zur Verneinung der Existenz eines persönlichen Gottes fort, so daß viele seiner Äußerungen sich später leicht in atheistischem Sinne auslegen ließen. Im Systemfragment spricht Schelling von einer Verfolgung des Priestertums im Interesse der absoluten Freiheit aller Geister, «die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen³⁷.» Eine ähnliche Stelle, an der Schelling das Unbedingte im Wissen bestimmte, führt Marx aus den «philosophischen Briefen» an: «Man nehme z. B. an, daß *Gott* insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens sei, so fällt er ja, insofern er *Objekt* ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt³⁸.» Denn nicht darauf kommt es an, was Gott für sich selbst ist (für sich selbst mag er immerhin Realgrund seines Wesens sein), sondern was er für uns ist. Für uns aber kann er nicht Realgrund sein, weil er für uns selbst Objekt ist.

Daß Marx eine gewisse Berechtigung hatte, Schelling im Sinne der junghegelianischen Richtung zu zitieren, zeigt das «Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz' Widerporstens», das Schelling 1799 in einem «neuen Anfall von seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion» (Fr. Schlegel) verfaßt, aber auf Abraten Goethes nicht veröffentlicht hat. Merkwürdig ist, daß Schelling sich in ähnlicher Absicht wie Marx auf Epikur beruft; denn das derbe Gedicht ist primär gegen die hohen überirdischen Lehren von Novalis und Schleiermacher gerichtet, denen Schelling die verwegene Sicherheit seiner Weltanschauung entgegenhält: Epikur steht hinter jenen Versen, in denen er die Materie das einzig Wahre nennt ([habe mich] «gar trefflich befunden, / Seit ich gekommen bin ins Klare, / Daß die Materie sey das einzig Wahre»), in denen er den Sensualismus verkündet («Halte nichts vom Unsichtbaren, / Halte mich allein am Offenbaren»), oder in denen er die Religionslosigkeit vertritt («Will mich nicht lassen narren, / Sondern in Gottlosigkeit verharren»).³⁹ Aus diesen Zitaten spricht die Hybris und das Freiheitspathos, mit dem der zweite der «Philosophischen Briefe» ausklingt: «Es ist Zeit, der *besseren* Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine⁴⁰.» «Aber», fragt Marx, indem er gerade diesen Satz herausgreift, «wenn es schon anno 1795 Zeit war, wie im Jahre 1841?»

³⁶ SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, Abt. 1, Bd. 1, S. 339.

³⁷ Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 220.

³⁸ SCHELLING, Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Werke, Abt. I., Bd. 1, S. 165; MEGA, Bd. 1, S. 80.

³⁹ PLITT, G. L., Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig 1869, Bd. 1, S. 282.

⁴⁰ SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, Abt. I., Bd. 1, S. 292; MEGA, Bd. 1, S. 80.

Das Problem, was Gott an sich und was er für den Menschen sei, mit dem Schelling sich in den zitierten Jugendschriften beschäftigt, veranlaßt Marx, eines «fast berüchtigt gewordenen Themas zu gedenken, der Beweise für das Dasein Gottes⁴¹». Marx stellt zunächst die Gottesbeweise überhaupt als fragwürdig hin, indem er die Form, in der sie Hegel darbietet, in eigenwilliger Weise interpretiert. Hegel bezeichnet das religiöse Wissen als eine Bewegung in sich, als Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, und die Gottesbeweise als die Beschreibung dieser Bewegung. Er kritisiert ihre Form und sucht gleichzeitig gegenüber der Kantischen Kritik ihren wahren Gehalt wieder ins rechte Licht zu setzen. Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes bezeugen sich ihm als mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil bei dieser Form der Reflexion das Sein Gottes fälschlicherweise als abhängig erscheint vom Sein des Endlichen. Die Beziehung des Ausgangspunktes, des Endlichen, zum Endpunkt, dem Unendlichen, wird als nur affirmativ vorgestellt. Es ist aber ein Irrtum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heißt vielmehr, ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln. Indem aber das Endliche sich so ein anderes gegenüberstellt, hebt es sich auf und kann als endliches Sein nicht mehr für sich bestehen bleiben, sondern hat sein Wesen im Unendlichen. Diese Negation ist in der Beweisform nicht berücksichtigt. Es ist daher falsch, den Übergang von der Welt zu Gott in die Form eines Schlusses zu bringen. — Andererseits ist das Wahre an den Gottesbeweisen der Gang der Erhebung selbst, durch den kein äußerer Zusammenhang, sondern eine innere Vermittlung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen hergestellt wird. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist der, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, während das wahrhafte Sein jenseits jener Erscheinung Gott ist. Das Endliche ist Durchgangsstadium in jenem Prozeß, der nur als ein Ganzer Gottes Realität ausmacht: Der ganze Prozeß der Selbstverwirklichung, in der die Welt nur ein Moment ist, ist das Sein Gottes. «Nur die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt ist das Band der Erhebung, so daß, was als das Vermittelnde ist, verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird⁴². » Dieses Erheben des Denkens über das Sinnliche ist zu identifizieren mit dem Denken überhaupt. Denn wenn ein «solcher Übergang nicht gedacht werden soll, so heißt dies, es soll nicht gedacht werden». Der ontologische Beweis in der Form, die Hegel ihm gibt, wird nicht durch die Anstrengung eines erkennenden Verstandes geleistet, sondern er ist die denkende Nachzeichnung des absoluten Prozesses der Idee. Gott ist Subjekt und Objekt dieses Nachdenkens, das als der wahre Beweis an die Stelle des üblichen tritt⁴³.

Während Hegel den Unterschied zwischen Form und Inhalt hervorhebt, um die Gottesbeweise zu retten, demonstriert der an Epikur geschulte Marx am selben Unterschied deren Hinfälligkeit. Wenn Hegel den Schluß von der

⁴³ DOMKE, K., Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels, Leipzig 1946, S. 74.

⁴¹ MEGA, Bd. 1, S. 80.

⁴² HEGEL, *Enz.*, § 50.

Welt auf Gott in die Gestalt bringe: Weil das Zufällige nicht ist, ist Gott, so stehe diese These in genauem Gegensatz zum theologischen Beweis, der besagt: Weil das Zufällige wahres Sein hat, ist Gott. Hegel verwerfe die theologischen Beweise, um sie zu rechtfertigen. «Was müssen das für Klienten sein, die der Advokat nicht anders der Verurteilung entziehen kann, als indem er selbst sie totschißt?»⁴⁴

Es ist freilich nicht allein die Religionskritik Epikurs, die Marx bestimmt: In der Zeit zwischen der Einreichung der Dissertation und der Niederschrift der Anmerkung war ein Werk erschienen, das die alten unbeantworteten Fragen Epikurs von neuem stellte, ohne von Epikur Notiz zu nehmen: Feuerbachs «Wesen des Christentums»⁴⁵. Feuerbach untersuchte darin die christliche Religion und das Wesen der Religion überhaupt psychologisch-genetisch im Unterschied zu Strauß und Bauer, die dasselbe Problem historisch behandelten. Er wiegte sich außerdem nicht wie diese im Glauben, Hegel zu Ende zu denken, sondern seine religionsphilosophische Stellung ist von Anfang an derjenigen Hegels entgegengesetzt. Hegel wollte die Scheidewand zwischen Religion und Philosophie, die auch die Theologie annimmt, beseitigen und die Religion weder vom Standpunkt des abstrakten Verstandes (vorkantischer und kantischer Rationalismus) noch vom Standpunkt des bloßen Gefühls (Jacobi, Schleiermacher) bestimmt sein lassen, sondern sie aus der Vernunft entwickeln. Diesem Vernunftstandpunkt entspricht die spekulative Philosophie, die die Idee als konkret erfüllte, als Einheit des Begriffs und der Realität faßt. Die Religion ist demnach in der höchsten Idee nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes⁴⁶. Dem nur Emotionalen verweigert Hegel auf dem Gebiet des Religiösen die Anerkennung, weil die zufällige Subjektivität des Gefühls die Objektivität Gottes in Frage stellt. Das Gefühl ist die «tierische» Form, und daß die Tiere keine Religion kennen, obwohl sie das Gefühl mit dem Menschen gemeinsam haben, ist für ihn ein Beweis dafür, daß Gott nur durch das Denken im Denken ist⁴⁷. Das Gefühl gehört nur dem je einzelnen Bewußtsein, so daß die Religion als eine überindividuelle Geistesmacht sich nicht darin einfangen läßt und erst recht Gott nicht, der das Allgemeine ist.

An diesen Vergleich mit dem Tiere knüpft Feuerbach an, wenn er im ersten Satz der Einleitung zum «Wesen des Christentums» sagt: «Die Religion beruht auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Tiere — die Tiere haben keine Religion»⁴⁸. » Daraus folgt aber nicht, daß die Religion eine Funktion des cognitiven Denkens ist. Der Mensch unterscheidet sich vom Tiere

⁴⁴ MEGA, Bd. 1, S. 80.

⁴⁵ Die Anmerkung zum Anhang über Plutarch spricht, wie sich zeigen wird, gegen Hammacher, der behauptet, Marx habe aus «Verständnislosigkeit für religiöse Probleme» das «Wesen des Christentums» gleichgültig an sich vorbeigehen lassen (HAMMACHER, E., Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, Leipzig 1909, S. 39), und gegen Mehring, der den Einfluß Feuerbachs auf Marx zu spät ansetzt (MEHRING, Nachlaß, Bd. 1, S. 336).

⁴⁶ HEGEL, Werke, Bd. 15, S. 216.

⁴⁷ ebenda, S. 59 ff.; ENZ., § 50.

⁴⁸ FEUERBACH, a. a. O., Werke, Bd. 7, S. 24.

dadurch, daß er das Bewußtsein seiner Gattung und seiner Wesenheit hat. Innerhalb der Gattung ist das Wesen des Menschen unbegrenzt. Dieses «Bewußtsein im strengen Sinn», durch das der Mensch sich vom Tiere unterscheidet, ist daher wesentlich Bewußtsein des Unendlichen. Und das «Organ des Unendlichen» ist das Gefühl. Von hier aus verwirft Feuerbach die Intellektualisierung des Religiösen. Die Religion appelliert nicht an die Vernunft des Menschen, sondern an sein Gemüt, an seinen Glückseligkeitstrieb, an sein affektiv-emotionales Denken. Religion als Gemüt ist geradezu die Flucht des Menschen vor der Vernunft.

Diese emotionale Auffassung der Religion gilt es vor Augen zu haben, wenn Marx den ontologischen Gottesbeweis als «hohle Tautologie» hinstellt, die weiter nichts aussage, als daß, was ich mir vorstelle, eine wirkliche Vorstellung für mich sei. In diesem Sinne haben alle Götter, «sowohl die heidnischen wie die christlichen», reelle Existenz besessen. Kants Kritik heißt hier deshalb nichts, weil sie nicht berücksichtigt, daß das irrationale Gefühl den Unterschied zwischen Denken und Sein verwischt. Tatsächlich ist auch der «moralische Beweis», den Kant für das Dasein Gottes aufstellt, ein Beweis des Glaubens, nicht ein Beweis des Wissens. Im Glauben verschwindet das nur Rationale. Das läßt sich an Kants berühmtem Beispiel von den 100 Talern selbst zeigen, das Hegel scharf mißbilligte, weil er es infolge seiner spezifischen Auffassung des Begriffs für eine Barbarei hielt, einen Gegenstand wie 100 Taler anzuführen, wenn von Gott die Rede sei⁴⁹. Wenn jemand, argumentiert Marx, sich vorstellt, 100 Taler zu besitzen, und an diese Vorstellung glaubt, so haben für ihn die 100 eingebildeten Taler denselben Wert wie 100 wirkliche. «Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat⁵⁰.» Offensichtlich geht Marx an Kants Kritik, die auf dem Boden der reinen Vernunft durchaus schlüssig ist, vorbei und macht den historischen Gesichtspunkt geltend. Kant, so führt er gleichsam in einer ersten Andeutung seines späteren Forschungsgebietes aus, hätte mit demselben Beispiel den ontologischen Beweis bekräftigen können, da selbst wirkliche Taler ihre Wirklichkeit nur dort entfalten, wo sie in der Vorstellung vorhanden sind, wo sie kraft allgemeiner Übereinkunft als Geld akzeptiert werden. Wirkliche Taler haben daher dieselbe Existenz wie eingebildete Götter. «Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht⁵¹.» Damit wird

⁴⁹ HEGEL, *Enz.*, § 51.

⁵⁰ MEGA, Bd. 1, S. 80.

⁵¹ *ebenda*, S. 81.

die selbständige Existenz Gottes geleugnet und die Religion aus dem Bereiche der Vernunft in jenen der gefühlsbetonten Vorstellung verlegt. «Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.» Dieser Schluß geht bereits über Feuerbach hinaus, da Marx' Apotheose der Vernunft, wie aus der Polemik gegen Plutarch erhellt, als tatsächliche Aufhebung der Religion gemeint ist, während Feuerbach seine anthropologische Reduktion zunächst noch als Vollendung der Religion auffaßt und nicht einen eigentlichen Atheismus verkünden will, sondern einen religiösen Atheismus des Herzens⁵². Unverkennbar wendet aber Marx gleichzeitig ein Verfahren an, dessen Widersinn schon Hegel betont hatte: Aus dem epikureischen Beweis, daß es eine Menge subjektiver Gottesvorstellungen gebe, folgt nicht unmittelbar, daß ein allgemeiner Begriff von Gott unmöglich sei. Widerlegt werden nur die einzelnen subjektiven Vorstellungen, nicht der Begriff als solcher. Andernfalls würde sich auch die Nichtigkeit der Philosophie in gleicher Weise begründen lassen⁵³.

Auch den zweiten Aspekt, den Marx in den Gottesbeweisen erblickt, hat er mit Feuerbach gemein. Der Kult des Selbstbewußtseins, der Marx vom Dokortklub her vertraut war und der der ganzen Dissertation ihr Pathos verleiht, erhält durch Feuerbach einen neuen Impuls. Feuerbach stellt diesen Zentralbegriff der spekulativen Philosophie auch ins Zentrum seiner Religionskritik. Die Grundthese im «Wesen des Christentums» lautet: Die Religion ist nichts anderes als das Selbstbewußtsein des Menschen. Was mit dieser anthropologischen Reduktion gemeint ist, sagt Feuerbach in einem lapidaren Satz: «Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch ist der Mittelpunkt der Religion, der Mensch ist das Ende der Religion»⁵⁴. «Die Beziehung des Menschen zu Gott wird als Beziehung des Subjekts zu seinem Objekt gesehen. Das Objekt ist wie für Hegel so auch für Feuerbach nichts anderes als das aus dem Subjekt herausgesetzte Wesen des Subjekts. In gleicher Weise wird nun auch Gott als bloße Projektion des Menschen aufgefaßt. Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen. In Gott erkennt der Mensch sein eigenes vergegenständlichtes Wesen. Nicht zufällig zog daher Feuerbach für sein Werk eine Zeitlang den Titel «Γνώθι σαυτόν oder das Geheimnis der Religion und die Illusion der Theologie» in Erwägung⁵⁵. Er gab sich wohl kaum genügend Rechenschaft davon, daß er gerade mit dieser Auffassung der Gegenständlichkeit trotz aller Gegnerschaft auf den Pfaden der Identitätsphilosophie wandelte, die voraussetzte, daß der Gedanke das Wesen des Gedachten, den Gegenstand enthält⁵⁶. Nur vom panlogischen Idealismus her ist auch der Satz verständlich, daß das Wissen des Menschen von Gott das

⁵² FEUERBACH, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Werke, Bd. 2, S. 346; ENGELS, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Auswahl, Bd. 2, S. 352.

⁵³ HEGEL, Phil. gesch., S. 90.

⁵⁴ FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, Werke, Bd. 7, S. 253.

⁵⁵ RAWIDOWICZ, S., Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal, Berlin 1931, S. 82.

⁵⁶ HEGEL, Enz., § 424: Das Bewußtsein eines andern Gegenstandes ist Selbstbewußtsein. «Ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen. . . , ich weiß daher darin von mir.»

Wissen des Menschen von sich sei. Neu ist es aber, wenn Feuerbach Gott als Entfremdung des Menschen betrachtet und dieser Entfremdung einen betont werthaften Charakter verleiht: Sie bedeutet für ihn eine Verarmung des Menschen.

Dies ist der Hintergrund für die alternative Bedeutung, die Marx den Gottesbeweisen beimißt. Sie sind entweder — wie sich bereits ergeben hat — Tautologien oder — wie sich nun herausstellt — «Beweise für das Dasein des wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins». Das Wort «wesentlich» darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, da es die Anlehnung an Feuerbach klar erkennen läßt. Das menschliche Selbstbewußtsein ist für Feuerbach das Bewußtsein der Gattung; Gattung aber bedeutet nichts anderes als das, was den Menschen zum Menschen macht, also das Wesen des Menschen, den eidetischen Wesensbestand des Begriffs Mensch. Im einzelnen Menschen kommt die Wesenheit des Menschen zum Bewußtsein. Diesen alten, auf Platon zurückgehenden philosophischen Wesensbegriff übernimmt hier Marx von Feuerbach, und er scheint auch in der späteren Verwendung des Wortes Gattung durch, das dann allerdings einen gegenüber Feuerbach nuancierten Inhalt erhält. —

Als Bestätigung seiner Aussage führt Marx wiederum den ontologischen Gottesbeweis an. Kant hatte gegen den Kartesianischen Beweis geltend gemacht, daß er «weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugthuendes bei sich führt», da die bloße Möglichkeit, Gott zu denken, noch nicht hinreiche, um seine Existenz herauszuklauben⁵⁷. Während aber Kant mit der Leugnung der theoretischen Erkennbarkeit des Daseins (und des Nicht-Daseins) Gottes nicht Gott alle Existenz abspricht, sondern sie als Begründung der sittlichen Weltordnung postuliert, zieht Marx aus der Tatsache, daß Gott vor dem Forum der Vernunft nicht zu bestehen vermöge, den Schluß, daß ihm keine Existenz zukomme. Die unmittelbare Evidenz der Vernunftkenntnis, die bei Descartes mit einschloß, daß das Selbstbewußtsein nicht nur seiner selbst, sondern auch einer übergreifenden geistigen Realität gewiß sei, reduziert sich somit bei Marx auf die Seinsgewißheit des menschlichen Selbstbewußtseins. Was nach dem ontologischen Gottesbeweis für Gott zutrifft, nämlich daß er unmittelbar ist, indem er gedacht wird, beansprucht Marx ausschließlich für das Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein des Menschen und ein außer dem Menschen existierender Gott schließen einander aus. Nur das Selbstbewußtsein ist unmittelbar, indem es gedacht wird. Für Marx verkehren sich daher die Beweise für das Dasein Gottes in Beweise für sein Nichtdasein. «Die wirklichen Beweise müßten umgekehrt lauten: ‚Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott.‘, ‚Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott.‘, ‚Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott.‘ Was besagt dies aber, als, *wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes*⁵⁸.» Ähnlich wie Feuerbach erblickt Marx den Grund der Religion im

⁵⁷ KANT, a.a.O., S. 650ff.

⁵⁸ MEGA, Bd. I, S. 81.

Elend des Menschen. Weil die Welt so schlecht eingerichtet ist, hat der Mensch sie sich zum Trost als vollkommen vorgestellt und dieses Idealbild als Gottheit angebetet. Gilt aber diese Annahme, so leuchtet die Sinnlosigkeit der religiösen Anschauungen unmittelbar ein; denn wie soll sich ein so vollkommenes Wesen, als welches Gott vorgestellt wird, vertragen mit dem Elend der Welt? Aus eben dieser Tatsache zog Epikur den Schluß, daß jede Intervention der Götter ausgeschlossen sei⁵⁹, und Marx erweiterte diese Konklusion, indem er Gott als nicht existent betrachtete.

Seine atheistischen Schlußfolgerungen wendet Marx wieder gegen den Schelling von 1841, indem er ihn massiv daran erinnert, daß er am Schluß seiner «Philosophischen Briefe» zum gleichen Ergebnis gekommen sei: «Wenn ihr die *Idee eines objektiven Gottes* voraussetzt, wie könnt ihr von *Gesetzen* sprechen, die die *Vernunft aus sich selbst* hervorbringt, da doch *Autonomie* allein einem *absolut freien Wesen* zukommen kann⁶⁰.» Und er klagt ihn geradezu an, gegen seine eigene bessere Überzeugung zu verstoßen, wenn er sich nun in den Dienst der Reaktion stelle und gegen eine Bewegung ankämpfe, an deren Entstehung er selbst mitgewirkt habe, als er vor der Flucht ins Mystische warnte: «Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind⁶¹.»

5. Die Kritik des Glaubens an die Unsterblichkeit

a) Der Ausgangspunkt

Die drei Abschnitte über das Verhältnis des Menschen zu Gott haben ergeben, daß Plutarch durch innere Dialektik seiner Gedanken notwendig darauf zurückgeführt wird, statt vom Göttlichen von der individuellen Seele zu sprechen. Es erhebt sich damit die Frage, welche Würdigung das innerste Anliegen des Individuums, das Weiterleben nach dem Tode, bei Plutarch erhält. Denn er ist davon überzeugt, die bessere Lösung bei der Hand zu haben als Epikur, da er dessen Ansicht mit der ironischen Bemerkung abtut, daß die menschliche Seele wohl über die Maßen entzückt sein müsse, wenn sie den hochweisen und göttlichen Lehrsatz vernehme, daß das Ende alles Ungemachs für sie Untergang, Zerstörung und Nichts sei⁶².

Zunächst vollzieht Plutarch wieder die bekannte Dreiteilung der Menschen, indem er nacheinander das Verhältnis der *ἀδικοὶ καὶ πονηροί*, der *πολλοὶ καὶ*

⁵⁹ Vgl. die berühmte epikureische Gedankenreihe bei LAKTANZ: «Deus... aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. si vult et non potest, inbecillus est, quod in deum non cadit. Si potest et non vult, invidus, quod aequale alienum a deo. Si neque vult neque potest, et invidus et inbecillus est, ideo nec deus. Si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?» (Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel, und warum nimmt er sie nicht weg?) (Us., p. 253, 2–10). Nach Epikur hebt Gott die Übel nicht auf, weil der Kosmos sich selbst überlassen ist.

⁶⁰ SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, Abt. I, Bd. 1, S. 340f.; MEGA, Bd. 1, S. 81.

⁶¹ ebenda.

⁶² Plutarch 1103 E.

ιδιώται und schließlich der *ἐπειξεῖς καὶ νοῦν ἔχοντες* zur Fortdauer der Seele nach dem Tode betrachtet. Schon gegen diese Einteilung erhebt Marx Einspruch: Im Gegensatz zu Plutarch fasse Epikur das Problem allgemeiner, weil er das Verhältnis der menschlichen Seele als solcher zur Unsterblichkeit in den Vordergrund stelle. Wie bei der Untersuchung des Glaubens an Gott, bemüht sich Marx auch in der Frage der Unsterblichkeit zu zeigen, daß Plutarchs Vorstellungen entweder auf Ungereimtheiten hinauslaufen oder sich bestenfalls mit Epikurs Atomtheorie treffen.

b) «Von dem religiösen Feudalismus. Die Hölle des Pöbels»⁶³

Was die erste Klasse betrifft, so läßt Plutarch ihren Unsterblichkeitsglauben wie früher schon ihren Gottesglauben bestimmt sein durch die Furcht. Die Furcht dient für sie als «Besserungsmittel», als einzige Stütze ihrer Moralität. Das heißt aber, daß der Mensch wie das Tier von «einer inneren nicht zu löschenden Furcht» beherrscht wird, und es ist daher auch wie bei einem Tier gleichgültig, auf welche Weise er in Schranken gehalten wird. «Hält ein Philosoph es nicht für das Schimpflichste, den Menschen als Tier zu betrachten, so ist ihm überhaupt nichts mehr begreiflich zu machen.» Es ist das schlimmste Anathema, das Marx gegen einen Gegner zu schleudern weiß, wenn er ihn beschuldigt, den Menschen zum Tiere herabzuwürdigen. Diese Anschuldigung gegenüber Plutarch ist zweifellos ungerecht. Aber es geht Marx nicht in erster Linie um die Persönlichkeit Plutarchs, sondern um die Erledigung der Theologie, in der er nur die wissenschaftliche Form der Rechtfertigung der menschlichen Entfremdung erblickt. Aus dieser Ansicht erklärt sich die Schärfe seiner Formulierung.

c) «Die Sehnsucht der Vielen»⁶⁴

Von der ersten Menschenklasse unterscheidet sich die zweite, der sozusagen alle angehören, nicht qualitativ, sondern nur graduell. Was früher in der Gestalt der tierischen Furcht erschien, erweist sich jetzt als menschliche Furcht. Der Inhalt bleibt derselbe. Wenn Plutarch sagt, daß der Wunsch zu sein (*πόθος τοῦ εἶναι*)⁶⁵ die älteste und größte Liebe sei, so hat er allerdings recht; denn – so fährt Marx weiter – die älteste und abstrakteste Liebe ist, wie es schon die französischen Aufklärer deutlich ausgesprochen haben, der amour propre, die Liebe des eigenen partikularen Seins. Das ist zwar die Sache beim richtigen Namen genannt, aber gerade deshalb auch zu wenig gefühlvoll. Plutarch verbrämt daher den eigentlichen Kern der Todesfurcht durch den veredelnden Schein des Gefühls. Dennoch kann er sich der Konsequenz seiner eigenen Aussagen nicht entziehen: Er ist nämlich der Meinung, daß, wer Weib und Kinder verliere, eher wünsche, daß sie irgendwo seien, und gehe es ihnen auch noch so schlecht, als daß sie gänzlich zu sein aufhörten⁶⁶. Des Gedankens Vater ist aber auch hier der Egoismus. Weib und Kind sind in empirischer Existenz nur insofern, als das Individuum, in dessen Bewußtsein sie sind, selbst empirisch existiert. Wenn daher das Individuum sie lieber in räumlicher Sinnlichkeit wissen will als gar nicht, so heißt dies nur, daß es als Individuum das Bewußtsein seiner eigenen empirischen Existenz haben will. «Der Mantel der Liebe

⁶³ MEGA, Bd. I, S. 114–115.

⁶⁴ ebenda, S. 115–116.

⁶⁵ Plutarch 1104 C.

⁶⁶ ebenda.

war bloß ein Schatten, das nuda empirische Ich, die Selbstliebe, die älteste Liebe ist der Kern.» Denn wenn es sich um wirkliche Liebe handelte, so wäre «das Weib und das Kind des Individuums als solches am tiefsten und reinsten aufbewahrt im Herzen dieses Individuums», und es käme ihm dort ein viel höheres Sein zu als das der empirischen Existenz. Daß aber Plutarch diese idealere Auffassung übersieht, zeigt der Umstand, daß er für den Namen des Todes verschiedene Euphemismen als lügenhafte Fiktionen aufzählt. Es soll im Interesse des einzelnen Individuums die Sache nicht verändern, sondern nur an einen «dunklen Ort» gestellt werden, «das Zwischenschieben phantastischer Ferne soll den qualitativen Sprung verhüllen».

Das zweite Motiv, das Plutarch zur Begründung des Unsterblichkeitsglaubens vorbringt, ist für Marx so wenig stichhaltig wie das erste. Plutarch leitet die Notwendigkeit des Weiterlebens nach dem Tode daraus ab, daß ohne diese Gewißheit das Bewußtsein der Endlichkeit unkräftig und tatenlos mache und damit Verstimmung gegen das gegenwärtige Leben erzeuge⁶⁷. Marx ruft dagegen in Erinnerung, daß ja nicht das Leben als solches vergehe, sondern nur das einzelne Sein; und dieses würde dadurch, daß es seine Winzigkeit eine Ewigkeit forttrüge, nicht reicher und voller werden, da es sich, auch wenn es eine Ewigkeit fort dauerte, stets im selben indifferenten Verhältnis zum Leben befände. Der Glaube an ein Weiterleben des Individuums kann daher nicht die Furcht vor der Endlichkeit des Lebens beseitigen. Dies vermag nur die Einsicht, daß die Wirklichkeit im gesamten unabhängig von allen individuellen Beschränkungen, als Materie, ewig ist. Plutarch selbst gibt das zu, wenn er versichert, daß alle ohne weiteres sich den Bissen des Kerberos preisgeben würden, nur um ihrem Dasein Dauer zu geben und nicht vernichtet zu werden⁶⁸. Nicht darauf also kommt es an, *was* oder *wie* das Individuum nach dem Tode ist, sondern nur darauf, daß es überhaupt ist.

d) «Der Hochmut der Auserwählten»⁶⁹

Schließlich bleibt die Frage zu erörtern, wie die Unsterblichkeit der Seele, die zunächst als tierische Furcht, dann als menschliche Furcht, «als bange Klage, als Sträuben vor dem Aufgeben des atomistischen Seins» aufgetreten ist, sich im Fühlen und Denken der Auserwählten äußert. Wenn das Bild, das Plutarch vom Verhalten dieser Klasse entwirft, den Anspruch erhebt, ernst genommen zu werden, so läßt sich nur konstatieren, daß den Guten und Frommen «der Verstand am meisten ausgeht». Was früher als Furcht auftrat, präsentiert sich hier in Form der Arroganz, der Forderung und der Berechtigung⁷⁰. Aber auch hier verwickelt sich Plutarch in Widersprüche. Es ist eine Inkonsequenz, als Lohn des Lebens das Leben zu erwarten, da der Lohn des Lebens ein vom Leben qualitativ Verschiedenes ist. Aber Plutarch kleidet diesen qualitativen Unterschied wieder in eine Fiktion, indem er das Leben nicht in eine höhere Sphäre aufhebt, sondern an einen andern Ort verlegt. So gesehen erscheint das Dasein der Frommen geradezu als Heuchelei, da sie sich nur so stellen, als ob sie das Leben verachteten. Sie fordern im Gegenteil die Ewigkeit ihres persönlichen Daseins, da sie sich darauf freuen, daß «nach dem Tode diejenigen, die sie bis dato verachtet haben, nun wirklich sie sehen als die Guten und anerkennen müssen und gestraft werden, weil sie sie nicht für das Gute halten». Das

⁶⁷ ebenda, 1104E–F.

⁶⁸ ebenda, 1105A.

⁶⁹ MEGA, Bd. I, S. 116–117.

⁷⁰ Plutarch 1105C–E.

heißt den Zustand der empirischen Einzelheit verewigen, denn das empirisch einzelne ist nur, sofern es von einem andern gesehen wird. Wieder entrinnt Plutarch der atomistischen Konsequenz nicht. Denn die Forderung der Auserwählten «drückt weiter nichts aus, als daß das Allgemeine in der Form der Einzelheit, als Bewußtsein sein müsse, und diese Forderung erfüllt das Allgemeine ewig. Insofern aber wieder verlangt wird, daß es in diesem empirischen ausschließenden Fürsichsein vorhanden ist, so heißt das nichts, als daß es nicht um das Allgemeine, sondern um das Atom zu tun ist».

e) Zusammenfassung

Die Unsterblichkeitslehre Plutarchs läßt sich dahin zusammenfassen, daß das Individuum von aller Qualität abstrahiert, die ihm seine individuelle Stellung auf der Erde verleiht, und nicht als inhaltvolles Sein, sondern rein als atomistische (weil individuelle) Form des Seins verharret. Genau dies sagt mit andern Worten Epikur: Die individuelle Seele löst sich auf und fällt in die Form der Atome zurück. In diesem Sinne bleibt die individuelle Unsterblichkeit bewahrt, da das Atom als Grundform des Beseelten ewig ist. Die epikureische Zeitauffassung, wie sie Marx dargestellt hat, spielt hier hinein: Gegen die mit dem «Wechsel als Wechsel» identifizierte Zeit verhalten sich die Atome als *ἀόχαι* in ewiger Indifferenz. Das besagt nichts anderes, als daß das Ewige gegen das Vergängliche besteht. Und in dieser letzten Überzeugung vereinigen sich in Marx' Vorstellung so heterogene Geister wie Epikur und Böhme, der griechische «Atheist» und der christliche Mystiker, dessen Verse er zitiert, weil sie dem gemeinsamen Gedanken die prägnante Form geben:

«Wem Ewigkeit ist wie Zeit
Und Zeit wie Ewigkeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.»

Daß Epikur und Böhme sich fundamental voneinander unterscheiden, wenn nach der Substanz, deren Qualität die Ewigkeit ist, gefragt wird, kümmert Marx in diesem Zusammenhang nicht. Es genügt ihm zu zeigen, daß die Lehre Epikurs jeder theologischen Ansicht überlegen ist. Plutarch bestätigt ihm dies; denn er trägt «in seiner Polemik gegen Epikur die epikureische Lehre vor; er vergißt jedoch nicht, überall das *μὴ εἶναι* als das Schrecklichste darzustellen», weil er in inkonsequenter Weise anthropomorphe Vorstellungen in das Sein der Atome hineinlegt.

6. Der Charakter der Marxschen Religionskritik

Die Dissertation ist ein bedeutendes Dokument in der Geschichte der Beziehung Marx' zur Religion. Daß sie der Grundintention nach als eine anti-religiöse, vor allem antichristliche Schrift gedacht war, geht schon aus ihrer Form hervor: Das eigentlich naturphilosophische Thema ist umrahmt von jenem Vorwort, vor dessen Verwegenheit Bauer seinen Freund warnte⁷¹, und dem Anhang, der unverhüllt die Kritik religiöser Dogmen zum Gegenstand hat. Daß das «philosophische Interesse» an Epikur ihm nicht die Hauptsache

⁷¹ MEGA, Bd. 1a, S. 252.

war, äußerte Marx später einmal Lassalle gegenüber, und es ist zu vermuten, daß die verderbte Stelle des Briefes die Dissertation vorzugsweise in den Rahmen der zu Beginn der vierziger Jahre im Mittelpunkt der geistigen Auseinandersetzung stehenden Religionskritik gestellt hat⁷².

Es wäre allerdings unrichtig zu sagen, daß erst die Arbeit an der Dissertation Marx zum überzeugten und militanten Atheisten gemacht habe. Diese Einstellung war schon durch die Erziehung vorbereitet und führte in einem folgerichtigen und lückenlosen Fortgang letzten Endes zu einer kompromißlosen Feindschaft gegen die Religion. In Elternhaus und Schule lebte Marx in der weiten Religiosität der Aufklärung, die die unverkennbaren Züge einer lebensfrohen Diesseitigkeit trug. Die christlich-romantische Frömmigkeit jener Tage klingt nirgends an. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wurde, wie ein Brief des Vaters bestätigt, als rein moralisch aufgefaßt: Der reine Glaube an Gott sei ein größerer Hebel für die Moral, und was Newton, Locke und Leibniz geglaubt hätten, dem dürfe sich jeder unterwerfen⁷³. In den zu Beginn der Berliner Zeit verfaßten Gedichten wendet sich Marx nicht nur gegen jede materialistische und mechanistische Lebensauffassung, sondern auch gegen die Versuche gläubiger Kreise, das Denken irgendwie gefangenzunehmen und das freie suchende Menschtum in den Werken Schillers und Goethes herabzusetzen⁷⁴. Wenn Leo 1838 den Junghegelianern zur Last legte, daß sie offen den Atheismus lehrten und für eine Religion des alleinigen Diesseits einträten⁷⁵, so galt dieser Vorwurf für Marx in vollem Umfange. Das Lebensgefühl der Junghegelianer beseelte auch ihn; wie sie redete er einem freien, vernünftigen, selbstbewußten Menschtum das Wort; mit ihnen teilte er den Glauben an die Autonomie des absoluten Geistes, der erst im frei denkenden Menschen zum Selbstbewußtsein gelangte. In der Dissertation vertritt er offen die Ansicht von der Göttlichkeit des Menschen: Der Mensch ist ein freies, sich selbst bestimmendes, die Welt selbst aus inneren Gesetzen konstruierendes Wesen. Das Vorwort erklärt deutlich genug jeder Frömmigkeit den Krieg, die den Adel des Menschen, seine Göttlichkeit verkleinerte oder herabzog. Schon von allem Anfang aber ging Marx über seine Gesinnungsfreunde hinaus. Er war längst Linkshegelianer, als Bauer in dieser Richtung noch den Schein eines Extrems sah. Er fand deshalb auch an den schwerfälligen, rein fachlich-theologischen und dogmatischen Spekulationen kein Gefallen, sondern lehnte kurzerhand alle religiösen Bindungen, welcher Herkunft sie auch waren, als Bedrohung der menschlichen Freiheit ab.

Dieser Atheismus, der vom Ideal des völlig autonomen Menschen lebte, ließ sich nicht mehr unmittelbar aus der epikureischen Philosophie ableiten. Die Apotheose des Menschen gehörte zum prometheischen Weltbild, das der idealistischen Philosophie zugrunde lag und von den Epigonen, die sich als Vollstrecker dieser Philosophie fühlten, übernommen wurde. Dieses Welt-

⁷² MAYER, Briefwechsel, S. 110.

⁷³ MEGA, Bd. 1a, S. 186.

⁷⁴ Vgl. MEGA, Bd. 1a, S. 44f.

⁷⁵ Vgl. SENS, W., Die irreligiöse Entwicklung von Karl Marx, Diss. Halle, 1935, S. 23.

bild war seit jeher mit dem christlichen zusammengestoßen. Wenn sich daher Marx für das Griechentum entschied, so war die Feindschaft gegen das Christentum implizite durch die Tradition gegeben. Er stellte nicht nur das Griechentum gegen das Christentum, sondern er beschwor das Griechentum gleichzeitig in der Philosophie des von den Christen seit alters meist verfeimten Denkers, dessen Argumente gegen die Existenz der anthropomorphen griechischen Götter und gegen das Weiterleben der Seele im Hades er offen gegen die Gottes- und Unsterblichkeitslehre des Christentums kehrte. Die Verneinung des Christentums brauchte an sich nicht den Übergang zur vollständigen Irreligiosität zu bedeuten: Gerade die Verehrung der griechischen Vollkommenheit und Schönheit selbst konnte zur Ersatzreligion werden. Marx' Abkehr vom Christentum dagegen war ein Nein gegen die Religion überhaupt: Daher findet sich in der Dissertation der kühne Versuch, die Selbstherrlichkeit des Menschen unauflöslich an die Leugnung jeglicher Abhängigkeit von der Transzendenz zu schmieden. Symbol dafür ist das Namenpaar Prometheus-Epikur. Unter diesem Zeichen geschieht die Selbstverständigung, deren Tragweite im Folgenden zu skizzieren ist.

Hatte Hegel den Gang der Weltgeschichte verstanden als Befreiung des Geistes, «in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht⁷⁶», so vindizierte Marx diese Freiheit für den konkreten Menschen. Diese Entsprechung zeigt, daß für Marx die Befreiung des Menschen mehr bedeutete als nur eine politische Forderung, wenn auch die politische Freiheit als nächster Zweck im Vordergrund stehen mochte in einer Zeit, in der das Suchen nach einem Ausweg aus dem luftleeren Raum der Abstraktion mit der allgemeinen Sehnsucht nach nationaler Erfüllung zusammenfiel. Freiheit ist ein Moment in der umfassenden Autonomie des Menschen, der Verwirklichung des menschlichen Wesens, wie Marx später schrieb. Das Humanitätsideal der deutschen Klassik mit seiner Betonung der geistigen Universalität des Menschen steht im Hintergrund, wenn Marx in Analogie zum Ideal des Weisen in der Antike, das nur je eine partielle Verwirklichung des Menschen war (vollkommener Stoiker, Epikureer usw.), die Emanzipation des Menschen schlechthin postuliert. Dieses Ziel setzt voraus, daß der Mensch sich zuvor auf die in ihm schlummernden Kräfte besinnt und sich als von Natur frei erkennt. Dieser Absicht aber steht die Religion entgegen, die aus der Hinfälligkeit des Lebens auf die Abhängigkeit des Menschen von transzendenten Mächten schließt. Ihre Ketten hat der Mensch daher zuerst zu sprengen. «Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik⁷⁷.» Marx erscheint hierin als der Vollstrecker eines Gedankens, der schon früh in der deutschen idealistischen Philosophie auftrat. Aber es bedurfte seines konsequenten und kämpferischen Atheismus, um die Befreiung von der Religion zu einem Bestandteil der Totalität des Menschen zu machen.

Marx machte mit dem Wollen Epikurs und Lukrez' vom modernen Standort aus Ernst. Vom modernen Standort aus: Denn Marx' Atheismus ging

⁷⁶ HEGEL, *Enz.*, § 550.

⁷⁷ MEGA, Bd. 1, S. 607.

nicht nur über die Junghegelianer hinaus, sondern war noch in weit stärkerem Maße von den antiken Vorläufern entfernt. Weder Epikur noch Lukrez hatten trotz der scharfen Worte, die namentlich der letztere gegen die Religion schleuderte, die Absicht, die Religion als solche aufzuheben, sondern ihr Kampf richtete sich gegen den Volksglauben, der mit dem Verschwinden der staatlichen Institutionen, die ihm Halt gaben, immer mehr zum Aberglauben entartet war. Einen Atheismus im modernen Sinn gab es in der Antike nicht, da die Voraussetzungen dafür fehlten. Das Altertum hatte wohl eine Religion, aber keine Kirche. Wenn Anklagen wegen des Atheismus erhoben wurden, so hatten diese ihren Ursprung nicht darin, daß das Volk bestimmte Glaubenssätze für verletzt hielt (der antike Polytheismus war in dieser Hinsicht tolerant: Selbst der von Marx als Kirchenvater persiflierte Plutarch hielt die Gottesleugnung für weniger schlimm als den Aberglauben), sondern darin, daß es in der Vernachlässigung oder gar Störung des Kultus einen Anschlag auf die Verfassung der Polis erblickte, mithin ein politisches Vergehen ahnden wollte. Das einzelne Individuum konnte frei mit irgendeiner Lehre auftreten, ohne daß es, wenn auch etwa durch Asebieprozesse bedroht, durch ein heiliges Recht gebunden war, das Religion und Staat zusammenkettete. Es bestand kein Klerus, der im Namen eines einzig berechtigten Dogmas solche Lehren unterdrücken konnte⁷⁸.

Auf der Grundlage der polytheistischen Religion hat Epikur seine Götterlehre entwickelt. Um die Ataraxie des Weisen zu sichern, bedurfte er nicht der völligen Leugnung der Götter, sondern es genügte ihm, ihnen jede Einflußnahme auf die Geschehnisse der Welt und der Menschen abzusprechen. Man darf gegen die epikureische Götterlehre nicht den Vorwurf der Heuchelei erheben, da die in den Intermundien lebenden Götter nicht eine Konzession an das Publikum waren, sondern ihren wohlbegründeten Platz im philosophischen System hatten. Auf der einen Seite sprach das Kriterium der Sinnlichkeit für ihre Existenz: Ihre Erkenntnis war vermittelt durch die *εἶδωλα*. Andererseits erfüllten sie trotz ihrer Passivität eine äußerst wichtige Rolle in der Ethik, und insofern übten sie durch ihre bloße Existenz doch eine entscheidende Wirkung auf die Menschen aus. Wenn auch die Vorsehung abgeschafft war, so blieb doch die Frömmigkeit: Weil der Epikureer nichts von den Göttern zu fürchten hatte, betrachtete er die Welt mit einer ungetrübten Freude, und dies war in sich selbst wieder ein Akt der Verehrung. Außerdem war das ruhige Dahinleben der Götter die Realisierung des moralischen Ideals und die Nachahmung ihres ungestörten Lebens ein Ausdruck der Frömmigkeit. Diese Beziehung des Menschen zu den Göttern meinte Epikur, wenn er davon sprach, daß die Weisen Freunde der Götter und die Götter Freunde der Weisen seien⁷⁹, und Lukrez schätzte die menschliche Vernunft so hoch ein, *ut nil impediatur dignam dis degerere vitam*⁸⁰. Mehr noch: Die epikureische «Religion» glaubte, daß vermittels der Bilder etwas von dem göttli-

⁷⁸ BURCKHARDT, J., Kulturgeschichte Griechenlands, Berlin 1940, S. 498.

⁷⁹ Us., p. 258, 18.

⁸⁰ LUCRETIUS, *De rerum natura*, I, III, v. 322.

chen Frieden und der göttlichen Ruhe auch in den Menschen übergeführt werden könne, das ihn den Göttern ähnlich mache: ζῆσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις (du wirst unter den Menschen leben wie ein Gott)⁸¹. Diese subtile Auffassung von der Religion war natürlich weit entfernt von der Volksreligion. Es wäre jedoch, wie aus dem Gesagten erhellt, ein großer Fehler, Epikur und Lukrez deswegen des Atheismus anzuklagen. Nichtsdestoweniger haben die Argumente, die sie gegen die Volksreligion vorbrachten, den modernen Atheisten als Waffen gegen das Christentum dienen können. Vor allem die französischen Materialisten gebrauchten die Wissenschaft des Lukrez als Kampfmittel gegen die Religionen; denn Lukrez hatte den Grundsatz der Aufklärung klar formuliert: Der terror animi, den die Religion ausübt, muß vertrieben werden durch das Licht der Wissenschaft, da die Religion den Menschen einschüchtert und die wahre Ursache unfrommer Handlungen ist⁸². Die Götter können die Welt nicht geschaffen haben, da sie so schlecht eingerichtet ist⁸³. Sie leiten das Naturgeschehen nicht, da dies ihrer unwürdig wäre⁸⁴. Schließlich, wenn noch gute Einwirkungen der Götter vorlägen, so sind sie völlig überschattet durch die Leistungen Epikurs⁸⁵. Seine Lehre allein, die den Menschen voll und ganz auf sich selber stellt, ist imstande, den terror animi, die Furcht, zu beseitigen.

Ziel der Religionskritik sowohl von Lukrez wie von Epikur ist die Befreiung von der Furcht. Während aber Epikur radikale doktrinaire Aufklärung und behutsamen Realismus klug im Interesse des einen Zieles mischt und zu einer abgeklärten indifferenten Haltung gegenüber jeder Religion gelangt, spricht aus den Versen des Lukrez unverkennbar eine kämpferische Animosität. Diese aktive Bekämpfung der Religion ist es, die Marx an Lukrez begeistert. Seine Exzerpte aus *De rerum natura* beginnen mit der vollständigen Wiedergabe jener berühmten programmatischen Erklärung im ersten Buche, wo Epikur gepriesen wird, als erster die Menschen vom Joch der Religion befreit zu haben, so daß dieser Sieg sie zum Himmel emporhebt; sie setzen sich fort in einem enthusiastischen Bekenntnis zur Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins und sie gipfeln in der Übernahme des Programms: religionum animum nodis exsolvere pergo. Die Religion erniedrigt den Menschen, da sie die Quelle der Furcht schlechthin ist, zum Tiere⁸⁶, und wenn auch die große Menge diese Erniedrigung und Beengung nicht fühlt, so berührt sie die wirklich denkenden und ihrer selbst bewußten Geister um so schmerzlicher, so daß ihr ganzes Streben darauf aus ist, sich von ihr zu lösen. Die in Lukrez enthaltene Verherrlichung des Menschen hat stets ihre bezaubernde Anziehungskraft ausgeübt: Goethe zollte ihr hohe Anerkennung, indem er

⁸¹ Us., p. 66, 7.

⁸² LUCRETIUS, a. a. O., I, I, v. 146 f.

⁸³ ebenda, I, V, v. 198, I, II, v. 180.

⁸⁴ ebenda, I, II, v. 1090 ff.

⁸⁵ ebenda, I, V, v. 14, 54.

⁸⁶ Vgl. MEGA, Bd. 1 a, S. 270 f.: «Die Tierreligion ist wohl die konsequenteste Existenz der Religion, und vielleicht wird es bald nötig sein, statt von der religiösen Anthropologie von der religiösen Zoologie zu sprechen.»

sie der Weltstimmung entgegenstellte, die bei den Römern und dann bei den Christen herrschte, jenem Schweben zwischen Furcht und Hoffnung, das er als den Zustand schwacher Gemüter bezeichnete. «Starke Geister hingegen, wie Lukrez, die wohl zu verzichten, aber sich nicht zu ergeben genaturt waren, suchten, indem sie die Hoffnung ablehnten, auch die Furcht loszuwerden⁸⁷.» Zu den «kühnen freien Geistern», die ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt fühlten, zählte sich auch Marx.

Wenn Hegel noch die «Ehe» zwischen Gott und Mensch ins Bewußtsein der Gegenwart zurückrufen wollte, so strich Marx die eine Seite dieser Verbindung durch. Denn die Abhängigkeit, die Hegels Versöhnung mit einschloß, war für den prometheischen Nachfolger nicht eine Erhöhung des Menschen, sondern die Anerkennung eines Mächtigeren außer ihm kam einem Verzicht auf sein eigenes Wesen gleich. Dieser Atheismus ging als Antitheismus über die Stellung der Epikureer weit hinaus, da der historische Boden, auf dem er erwuchs, völlig anders geartet war als in der Antike. Im Abendland konnte einer Religion, die Anspruch auf absolute Gültigkeit erhob, nur ein radikaler Atheismus entgegentreten. Was in der Antike Befreiung vom Mythos bedeutete, wurde nun Befreiung von der gesamten religiösen Tradition.

Wenn die Beschäftigung mit den antiken Materialisten Marx' Atheismus auch nicht begründet hat, sondern in Wirklichkeit umgekehrt dieses Studium zur Bestärkung und Klärung der bereits vorhandenen Weltanschauung diente, so hat gerade diese Selbstverständigung bewirkt, daß er den Anfang an Feuerbachs «Wesen des Christentums» als notwendige Ergänzung auffassen konnte. Die natürliche Frage eines radikalen Atheisten, für den die Existenz Gottes im Lande der Vernunft aufhörte, war, warum und auf welche Art und Weise denn die Religion als widervernünftiges Gebilde im menschlichen Bewußtsein entstand. Die Antwort lag in linkshegelianischen Kreisen fertig vor. Auch Marx sprach in der Polemik gegen Plutarch wiederholt davon, daß der Mensch im religiösen Glauben seine Natur in ein ihm fremdes Wesen entäußere. Es fehlte nur noch die schlagwortartige Prägung. Feuerbach gab die klassische Formulierung: «Die Religion, wenigstens die christliche, ist das *Verhalten des Menschen zu sich selbst*, oder richtiger: *zu seinem Wesen*, aber das Verhalten zu seinem Wesen *als zu einem andern Wesen*. Das *göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen*, oder besser: *das Wesen des Menschen*, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. *angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes eigenes Wesen* — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens⁸⁸.» Während bei Epikur der Mensch seine Götter nicht selbst schuf, sondern ihre *εἰδωλα* wie die jedes andern objektiven Körpers wahrnahm, wird nun der Mensch das Subjekt, das die Götter außer ihm setzt. Marx, der in der Schule Epikurs die *scelerosa atque impia facta* der Religion kennengelernt

⁸⁷ GOETHE, Von Knebels Übersetzung des Lucrez, Werke, Bd. 14, S. 664.

⁸⁸ FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, Werke, Bd. 7, S. 40f.

hatte, folgerte mit Epikur, daß nur die Philosophie zur wahren Freiheit führen könne⁸⁹. Nachdem er die Religion als «Nebelbildung» des Menschen entlarvt hatte, bestand für ihn kein Grund mehr, die Beziehungen des Menschen zu Gott weiter zu erforschen. Zu fragen war nun, wie es zur Bildung eines Bewußtseins kommen konnte, das die Religion aus sich heraus erzeugte, und dies war der Anlaß zur tieferen Fassung des Phänomens der Entfremdung. Die Religion als solche aber gehörte für Marx zum «Totenwesen».

Zum erstenmal brauchte Marx diese Bezeichnung in seiner Antwort auf den Leitartikel der «Kölnischen Zeitung». K. Hermes, der Chefredaktor dieses Blattes, beschuldigte darin seine Konkurrentin, die «Rheinische Zeitung», das Christentum, die Grundlage des Staates, angegriffen zu haben, und forderte die Regierung auf, die Diskussion über religiöse und philosophische Fragen in der Presse zu verbieten. Marx wies diesen Angriff mit aller Schärfe zurück und beanspruchte für die Presse das Recht, religiöse, philosophische und politische Probleme zu behandeln, da sie dazu bestimmt sei, die Geister aufzuklären und die geschichtliche Entwicklung zu fördern. Nur durch die philosophische Kritik sei es möglich, den Vernunftstaat als den einzig wirklichen Staat aufzubauen. Denn im Gegensatz zur christlichen Religion, für die alles Irrtum sei und als Irrtum behandelt werden müsse, was dem Dogma widerspreche, frage die Philosophie, was für alle Menschen kraft ihrer allgemein menschlichen Natur wahr sei. Nicht die Verwirklichung des Dogmas, sondern die Verwirklichung der Freiheit sei ihr Ziel. Der christliche Staat ist daher aus zweierlei Gründen nicht befugt, der Philosophie das Recht abzusprechen, auf die Politik einzuwirken: Entweder entspricht der christliche Staat dem Vernunftstaat — dann genügt es, ihn aus der Vernunft der menschlichen Verhältnisse zu entwickeln, ein Werk, das die Philosophie vollbringt — oder der Vernunftstaat läßt sich nicht mit dem Christentum vereinbaren —, dann muß der Staat sich außerhalb der Sphäre der Religion entwickeln, denn diese kann nicht fordern, daß die Entwicklung des Staates eine unvernünftige sei. Der Staat kann daher nur aus der Vernunft der Freiheit konstituiert werden. Nun war es aber von jeher Sache der Philosophie, die Gesetze der Wirklichkeit aus der Vernunft und der Erfahrung abzuleiten, und insofern hat die neueste Philosophie nur eine Arbeit weitergeführt, die Heraklit und Aristoteles begonnen haben. Es hat daher die Weisheit dieser Welt, die Philosophie, mehr Recht, sich um das Reich dieser Welt, den Staat, zu kümmern, als die Weisheit jener Welt, die Religion. Dieses Recht aber verweigerte Hermes der Philosophie, indem er die Befürchtung äußerte, daß sie durch ihre Angriffe auf die Religion letzten Endes auch den Staat zertrümmere.

Es war für Marx nicht schwer, diese nach seiner Meinung atavistischen Ansichten zu widerlegen. Er tut es, indem er das Gewicht seiner klassischen Bildung in die Waagschale wirft, um seinen Gegner zu erdrücken: Er führt — in deutscher Übersetzung, «da unter unseren Lesern wenigstens Einer sich befinden wird, der kein Hellene ist» — jene Szene aus Lukians Göttergesprächen an, in der Hermes sich bei seiner Mutter Maja beklagt, daß er der ge-

⁸⁹ Vgl. Us., p. 161, 1.

plagteste Gott im Olymp sei, da er nach all den Knechtsdiensten, die er tagsüber leisten müsse, nachts auch noch das gesamte Totenwesen zu besorgen habe. «Seit seiner Vertreibung aus dem Olymp», fügt Marx lakonisch bei, «besorgt Hermes aus alter Gewohnheit noch immer ‚Knechtsdienste‘ und das gesamte Totenwesen⁹⁰.» Zum Totenwesen aber gehört die Religion. Da Hermes für ihre Unantastbarkeit eintrat, konnte ihn Marx als Anwalt einer längst überwundenen Bewußtseinsform bloßstellen. Schon im Vorwort zur Dissertation hatte er den Vorrang der Philosophie vor der Theologie verfochten, indem er allegorisch den «Märtyrer» der Philosophie Prometheus gegenüber dem «Götterbedienten» Hermes seine tiefe Verachtung bezeugen ließ. Um die Lächerlichkeit des kölnischen Hermes gegen den aischylischen zu unterstreichen, zitiert er nun Lukian, in dessen Gesprächen, wie er einmal sagt, die Götter, nachdem sie im «Gefesselten Prometheus» des Aischylos schon zutode verwundet waren, noch einmal komisch starben, «damit die Menschheit heiter von ihrer Vergangenheit scheide⁹¹».

Wenn Hermes zur Bekräftigung seiner These, daß die Religion die Grundlage des Staates sei, behauptet, die ganze alte Welt sei deshalb zusammengebrochen, weil die wissenschaftliche Forschung die Irrtümer der alten Religionen aufgedeckt habe, so beweist Marx, daß der Vorgang genau umgekehrt verlief. Es widerspreche den historischen Tatsachen, daß die Blüte des Volkslebens mit der höchsten Ausbildung des religiösen Sinnes zusammenfalle, denn in der Zeit des Perikles, der höchsten inneren Blüte Griechenlands, hätten die Sophisten die Religion verdrängt, und zur Zeit Alexanders, der höchsten äußeren Blüte, habe Aristoteles den Gott der positiven Religion verworfen. Das gleiche gelte für Rom, das den Höhepunkt seiner Geschichte erreicht habe, als die epikureische, stoische und skeptische Philosophie die Religionen der Römer von Bildung gewesen seien. Die höchste Ausbildung des religiösen Sinnes falle daher in der Antike nicht zusammen mit den Epochen kultureller Blüte. Daß mit dem Untergang der alten Staaten auch ihre Religionen verschwinden, sei nicht erstaunlich, da die wahre Religion der Alten der Kultus ihrer Nationalität gewesen sei. Es ist also nicht so, daß der Untergang der alten Religionen die alten Staaten stürzte, sondern der Untergang der alten Staaten stürzte die alten Religionen. Andernfalls könnte man mit Recht die Frage stellen, ob denn die alte Welt nicht untergegangen wäre, «wenn die Forschung die Irrtümer der Religionen verschwiegen hätte, wenn Lucretius’ und Lukians Schriften von dem Verfasser des leitenden Artikels den römischen Behörden zum Ausschneiden empfohlen worden wären⁹²». Die Beweiskette schließt sich, wenn man sich erinnert, daß eben als die Zerstörung der Alten Welt herannahte, die alexandrinische Schule auftrat, die mit Gewalt die ewige Wahrheit der griechischen Mythologie beweisen wollte. Angesichts dieser historischen Tatsache dem Christentum eine Sonderstellung einräumen zu wollen, etwa indem man es für die einzige Wahrheit hält und glaubt, in den

⁹⁰ MEGA, Bd. I, S. 233.

⁹¹ ebenda, S. 611.

⁹² ebenda, S. 237.

alten Religionen sei die schwache Ahnung des Göttlichen von der dichtesten Nacht des Irrtums verhüllt gewesen, oder das Christentum schließe die Möglichkeit eines neuen Verfalls aus, hält Marx für ebenso falsch wie abgeschmackt. Auch das Christentum steht nicht außerhalb der Geschichte, und es ist wie andere Religionen dem Untergang geweiht, sobald die reale Basis verschwindet, auf der es ruht. Dieses Erkenntnis, die Marx am historischen Schicksal der griechischen Religion erhärtete, blieb für ihn maßgebend. Die Überwindung der Religion durch die Geschichte war ihm eine solche Gewißheit, daß er, als er in der «Deutschen Ideologie» nochmals das Thema der Religionskritik streifte, allen Ernstes fragen konnte, was denn aus diesem bis zur letzten Faser abgenagten alten Knochen noch herauszupressen sei⁹³. —

Die Gemeinsamkeit und die Unterschiede in der Religionskritik Epikurs und Marx' seien abschließend nochmals verdeutlicht. Ihrem Charakter als Individualethik entsprechend sucht die epikureische Philosophie (wie die Philosophie nach Aristoteles überhaupt) das Bild des normalen Menschen zu entwerfen. Das hervorstechendste Merkmal in der Begriffsbestimmung des *σοφός* ist die Unerschütterlichkeit, die Ataraxie, die in sich die Unabhängigkeit und Freiheit von allen Anfechtungen der äußeren Welt einschließt. Am meisten wird diese Freiheit bedroht durch die Religion, und es ist Aufgabe und Triumph der Wissenschaft, die aus Furcht und Unwissenheit erwachsenen Wahngebilde des Aberglaubens zu beseitigen; dazu gehören vor allem der Glaube an die Einwirkung der Götter und an die Unsterblichkeit der Seele. Der Weise, der die richtige Einsicht in den Lauf der Welt hat, bedarf keiner solchen Mythen. Epikur stellt der Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits eine Apologie des Diesseits gegenüber: Das Leben ist als solches lebenswert.

Das Ideal des normalen Menschen steht auch bei Marx im Brennpunkt des Suchens. Aber im Gegensatz zum epikureischen Weisen, der seinen letztlich egoistischen Grundzug nicht verleugnen kann, sieht er den Menschen sich verwirklichen als Gattung. Er bezeichnet es als falsch, vom isolierten Individuum auszugehen, da die konkrete Gesellschaftlichkeit das Wesen des Menschen ausmacht. Indem der so bestimmte Mensch sich zu sich selbst verhält, ist er frei. Diese Freiheit ist aber nur möglich, wenn der Mensch die Religion als sein eigenes Erzeugnis erkennt. In fast allen seinen Schriften variiert Marx den Satz, daß der Mensch in der Religion sich vom Machwerk seines eigenen Kopfes beherrschen lasse und damit seine ursprüngliche Freiheit einbüße. Er übernimmt in gewissem Sinne die Aufgabe, die Epikur sich gestellt hat: «Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt⁹⁴.» Daß er in der Aufgabe, die Welt zu ent-täuschen, Epikur als seinen antiken Vorläufer betrachtet, spricht er in

⁹³ MEGA, Bd. 5, S. 214f.

⁹⁴ MEGA, Bd. 1, S. 608.

der «Deutschen Ideologie» unumwunden aus. Epikur hat die Vorstellungen eines Jenseits bekämpft, weil er die Welt als seine Freundin erachtete, weil er das Diesseits für die alleinige Sphäre des Menschen hielt. Auch Marx erkennt seinen geschichtlichen Auftrag darin, «nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren⁹⁵».

In der Beantwortung der Frage aber, warum der Mensch die Religion schaffe, geht Marx einen grundsätzlich anderen Weg. Die Epikureer glaubten genügend weit zurückgefragt zu haben, wenn sie die Unerklärlichkeit gewisser Naturphänomene als Ursachen anführten. Marx geht weiter: Wenn die Religion der «Seufzer der bedrängten Kreatur» ist, so genügt es nicht, diese Bedrängung auf die Natur zurückzuführen, sondern ihre Ursache ist darin zu suchen, daß das menschliche Wesen in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Die Religion wird dadurch zur Ideologie und kann nur aufgehoben werden, wenn der Zustand aufgehoben wird, der der Illusionen bedarf. Die Fragestellung wird damit eine völlig andere als bei Epikur: «Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu *entwickeln*. Die letztere ist die einzig materialistische und darum wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen⁹⁶.» Die Ataraxie ist für Marx noch nicht mit der Verwerfung der Religion erreicht, sondern es ist der Zustand zu beseitigen, der die Religion aus sich hervorgehen läßt. Der Marxsche Materialismus erhält so den Sinn der Vermittlung: Er wird aus einer theologischen Angelegenheit zu einer wirklich atheistischen, d. h. er löst sich auf in der diesseitigen Gestaltung der irdischen Existenz. Höher als die Leugnung Gottes ist der Glaube an den Menschen! Sobald der Mensch erkennt, daß die Weltgeschichte «nichts anderes ist, als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit und als das Werden der Natur für den Menschen», wird die Frage nach einem fremden über der Natur und dem Menschen thronenden Wesen praktisch unmöglich. «Der *Atheismus*. . . hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch Negation das *Dasein des Menschen*⁹⁷.» Im Sozialismus ist diese Vermittlung unnötig, weil er mit dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur beginnt und nicht mehr mit dem durch die Aufhebung der Religion vermittelten Selbstbewußtsein des Menschen. Von hier aus erhebt im Grunde die titanische Theorie des historischen Materialismus den Menschen auf den Thron Gottes. Allerdings ist der Mensch vorläufig ein unglücklicher Schöpfer: Sein eigenes Produkt konsolidiert sich zu einer sachlichen Gewalt, die ihm fremd gegenübersteht. Der Mensch aber hat die Möglichkeit in sich,

⁹⁵ ebenda.

⁹⁶ MARX, Kapital, Bd. I, S. 389.

⁹⁷ MEGA, Bd. 3.

diese Entfremdung aufzuheben, so daß am Ende grundsätzlich jener Zustand erreichbar ist, in dem der Mensch lebt wie ein Gott. Der unmittelbare Kampf hat sich daher nicht wie bei Epikur gegen die volkstümlichen Götter zu richten, sondern er wendet sich gegen die Götzen der modernen kapitalistischen Welt, wie sie sich im Fetisch der Ware personifizieren.

So liegt der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Kritikern darin, daß Epikur die Religion nur im Bewußtsein überwindet und sich im übrigen passiv verhält, weil er ihre Quelle nur in der Furcht des Individuums vor unerklärlichen Naturereignissen erblickt und nicht erkennt, daß sie ein gesellschaftliches Produkt ist. Marx dagegen weiß, daß die Gesellschaft die Religion produziert als ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst eine verkehrte Welt sind; er verhält sich daher aktiv zur Welt und führt den Kampf gegen die Religion unmittelbar als Kampf gegen jene Welt, deren «geistiges Aroma» die Religion ist. Dieser kämpferische Grundzug seines Atheismus läßt ihn auch in späteren Jahren nicht jene gleichmütige Haltung finden, die für Epikur charakteristisch war. Er trägt von Anfang an seine Ablehnung nicht in sachlicher und überlegener Ruhe und Gelassenheit vor, sondern mit einer Leidenschaft, die sich zu blindem Haß steigert. Einer der zahlreichen Reflexe dieses Ressentiments erscheint in einem Brief an Lassalle: Marx hatte mit Engels eine lebhaftere Auseinandersetzung über Julian Apostata, in der zwar Engels im Recht war, «aber», schreibt Marx, «so spezifisch ist mein Widerwille gegen das Christentum, daß ich eine Vorliebe für den Apostaten habe und ihn weder mit Friedrich Wilhelm IV. noch mit irgendeinem andern romantischen Reaktionsär identifiziert haben mag, selbst nicht *mutatis mutandis*⁹⁸.»

⁹⁸ MAYER, Briefwechsel, S. 394.

Sechstes Kapitel

Die Antike als ästhetisches Ideal in Marx' Werken

Es war das Ziel des biographisch gehaltenen zweiten Kapitels, auf die wichtige Stellung hinzuweisen, die die Kunst in der geistigen Entwicklung nicht nur des jungen, sondern auch des älteren Marx einnimmt. Sich mit der Kunst und ihren Problemen befassen hieß in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts zunächst sich auseinandersetzen mit dem klassischen Ideal, wie es Winckelmann geschaffen und Hegel abschließend formuliert hatte. Marx übernahm die Anschauung von der griechischen Vollkommenheit in der Hegelschen Zusammenfassung. Auch ihm war die griechische Kunst sinnenfällige Verkörperung der Schönheit und reinste Erscheinungsweise der ästhetischen Tätigkeit des Menschen. Auch er verband mit dieser Idealisierung die Gewißheit, daß die griechische Kunst für immer vergangen sei und nie mehr wiederkehren werde. Alle Bemühungen der Gegenwart um die Wiederherstellung einer der griechischen ebenbürtigen Blüte der Kunst hielt er für illusorisch, da in dieser prosaischen Zeit die ganze Lebenshaltung in vollem Widerspruch zum schönen Leben der Griechen stand. Es lag ihm aber fern zu glauben, daß damit das Ende der Kunst überhaupt eingetreten sei, wie das Hegels endzeitliche Konstruktion zu fordern schien, sondern er hoffte auf ihre Wiederauferstehung unter besseren materiellen Bedingungen in der Zukunft.

Die folgende Betrachtung wird sich mit den Stellen in Marx' Werken befassen, die die griechische Kunst zum Gegenstand haben.

1. Die Doktordissertation

Die Dissertation beschränkt sich nicht auf den naturphilosophischen und religionskritischen Inhalt, sondern es lassen sich ihr auch wertvolle Andeutungen für den Charakter von Marx' Griechenbild entnehmen. Klassik und Neuhumanismus versuchten, die Eigenart der griechischen Kunst zu bestimmen, und glaubten ihr entscheidendes Merkmal in der Einheit des Lebens mit der Natur gefunden zu haben. Diese Ansicht, die Schiller und Humboldt in ihren Entwicklungsschemen zum Ausdruck brachten, rückte auch Hegel in den Vordergrund: Der Begriff der klassischen Kunstform ist begründet in der angemessenen Identifikation des Geistigen und des Natürlichen¹. Die Auflösung dieses Bandes führte zum Untergang nicht nur der Kunst, sondern des griechischen Lebens überhaupt. Marx folgt dieser Deutung: «Das Altertum wurzelt in der Natur².» Die Einheit von Natur und Geist, «das Göttliche, die

¹ HEGEL, Werke, Bd. 13, S. 9 und ps.

² MEGA, Bd. 1, S. 93.

Idee in der Natur verkörpert zu sehen³, ist die Basis der griechischen Schönheit. Marx spielt dabei auf jene Anekdote an, die Aristoteles zur Bekräftigung seiner Meinung, daß allen Naturdingen etwas Staunenswertes innewohne (*ἐν πᾶσι . . . τοῖς φύσιν τοῖς ἐνέστί τι θαυμαστόν*), erzählt: Heraklit habe einige Fremdlinge, die ihn besuchen wollten und zögerten, als sie ihn am Herde sich wärmen sahen, aufgemuntert, ohne Furcht einzutreten; denn auch da weilten Götter⁴. Dieses Leben in Schönheit aber, dem die Wirklichkeit voller Götter war, wird zerstört durch die fortschreitende Profanierung der Natur. Die Verselbständigung des Geistes gegenüber der Natur bewirkt den „Bruch des substantiellen, gediegenen Lebens“⁵. Die moderne Welt hat zwar die Macht des Geistes erkannt, aber gerade dadurch auch die Trennung der ursprünglichen Einheit auf die Spitze getrieben. Sie faßt die Natur nunmehr als ein mechanisches und meßbares, auf quantitative Verhältnisse zurückführbares System auf. Diese Zerrissenheit kann nicht das Ende der Entwicklung sein, sondern es ist die Aufgabe der Moderne, zur ursprünglichen Einheit wiederaufzusteigen, auf höherer Stufe die Vereinigung von Natur und Geist von neuem zu verwirklichen. Voraussetzung dafür ist es, die Natur als einen in sich lebendigen Organismus und nicht als mechanische Zusammensetzung zu betrachten. Ziel der Naturbetrachtung muß wieder die Synthesis werden, die Natur als Ganzes, und nicht der Teil, der abgetrennt vom Wesen, dessen Teil er ist, nicht vorkommt⁶. Nur auf dieser Grundlage wird eine neue Kunst möglich, die selbst die griechische überragen wird. Daß Marx die neue Kunst als Aufgabe empfand und sich nicht mit der Resignation Hegels zufrieden gab, der die Kunstfeindlichkeit der modernen Verhältnisse als Tatsache hinnahm, stellt ihn in die Nähe Schillers und Fichtes, von deren Glauben an eine bessere, vom Menschen selbst geschaffene Zukunft die Bewegung des Jungen Deutschland und die Junghegelianer gleicherweise durchdrungen waren.

Wenn das Telos der geschichtlichen Entwicklung die Wiedervereinigung von Natur und Geist auf höherer Ebene ist, gleichgültig ob angenommen wird, dieses Endziel sei in der Gegenwart schon erreicht oder werde in Zukunft errungen werden, so liegt es nahe, die früheren Epochen als notwendige Stadien zu verstehen. Unter diesem geschichtlichen Fatum steht auch der Zerfall der griechischen Blütezeit. Denn die Einheit innerhalb der Natur stellt nicht die höchste Stufe dar, die der Geist erreichen kann. Sie muß überwunden werden, selbst um den Preis einer vorbildlichen Kunst. Hegel hat in seinen ästhetischen Vorlesungen den Prozeß dieser Auflösung eindrucksvoll geschildert. Die griechische Einheit von Natur und Geist ist nicht von Dauer, weil es im Wesen des Geistes liegt, frei zu sein. Freiheit bedeutet Aufhebung der bloßen Natürlichkeit. Durch den immanenten Gegensatz von Objektivität und Subjektivität gelangt der Geist dazu, sich von der Natur zu befreien und ihr als Überwinder gegenüberzutreten. Dieser Umschwung hat sich in der

³ ebenda, S. 94.

⁴ ARISTOTELES, *De partibus animalium*, lib. I, 645 a 18.

⁵ MEGA, Bd. I, S. 93.

⁶ ARISTOTELES, a. a. O., 645 a 35.

griechischen Kunst selbst vollzogen. Das allmähliche Übertreten des Geistigen über das Natürliche fand seinen Ausdruck in der Vorstellung von der Besiegung der Naturmächte durch die geistig-individuellen Götter. Dies ist der Sinn jener «absoluten Katastrophe» des Titanenkampfes. Die Naturelemente wichen zurück, die klassischen Götter aber traten in die Mannigfaltigkeit und in die Vereinzelung hinaus⁷.

Marx kleidet denselben Vorgang in die Form einer naturphilosophischen Entwicklung: «Die Natur muß entzwei geschlagen werden, damit der Geist sich in sich selbst eine⁸.» An die Stelle der poetischen Naturbetrachtung tritt die mechanische Auffassung. Die farbenfrohe, organisch-einheitliche Welt Homers wird zum Schein, hinter dem sich trockene Quantitätsverhältnisse verbergen. Wie die Götterwelt sich in Mannigfaltigkeit auflöst und die Ganzheit der Polis der Zerstörungsarbeit des Individualismus und des Egoismus verfällt, so zerteilt sich die entgötterte Welt allgemein in eine Vielzahl endlicher Partikel, die auf ihrer Unabhängigkeit bestehen. Diesen Zustand erhebt der Atomismus zum System. Mit der Einheit sind auch die Ruhe und die Stille, die das klassische Griechentum kennzeichnen, für immer verloren. «Das Hervorgehen der Bildungen aus den Atomen, ihre Repulsion und Attraktion ist geräuschvoll. Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innerstem Herzen es so tumultuarisch zugeht. — Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges. — Man sieht, wie die blinde, unheimliche Macht des Schicksals in die Willkür der Person, des Individuums übergeht und die Formen und Substanzen zerbricht. — . . . Wie Zeus unter den tosenden Waffenkämpfen der Kureten aufwuchs, so hier die Welt unter dem klingenden Kampfspiel der Atome⁹.» Dieser tönende Kampf, das Abbild der sich auflösenden hellenischen Antike, findet seinen Höhepunkt in der römischen Periode. Rom hat die letzten substantiellen Formen vernichtet: «Der Römer tauchte sein Schwert in ihr Herz, und die Völker starben¹⁰.» (Rom hat das Herz der Welt gebrochen, war Hegels Urteil¹¹.) Was blieb, war die amorphe Masse der einzelnen Individuen, die beziehungslos im römischen Weltreich sich bewegten wie die Atome im leeren Raum. Die römische Poesie ist daher wesentlich von der griechischen getrennt. Ihre Größe liegt in der adäquaten Gestaltung der neuen Situation: «Lukrez ist der echtrömische Heldendichter, denn er besingt die Substanz des römischen Geistes; statt der heiteren, kräftigen, totalen Gestalten des Homer haben wir hier feste, undurchdringlich gewappnete Helde, denen alle anderen Qualitäten abgehen; den Krieg omnium contra omnes, die starre Form des Fürsichseins, eine entgötterte Natur und einen entwelteten Gott¹².»

⁷ HEGEL, Werke, Bd. 13, S. 54.

⁸ MEGA, Bd. 1, S. 99.

⁹ ebenda, S. 124, 126.

¹⁰ ebenda, S. 99.

¹¹ HEGEL, Weltgesch., S. 661.

¹² MEGA, Bd. 1, S. 126.

Der Auflösungsprozeß, der sich in der Stellung zur Natur und im politischen Leben kundtat, vollzog sich in gleicher Weise auch in der Kunst. Ja, mehr noch: Die Kunst hat selbst die natürliche Einheit zertrümmern helfen: «Die Griechen zerbrachen sie mit dem kunstreichen hephaistischen Hammer, schlugen sie in Statuen auseinander¹³.» Marx will nachweisen, daß Epikur diesen Sinn der Götterplastik allein folgerichtig zu Ende gedacht hat. Die klassische Götterwelt ging aus dem Kampf mit den Naturgewalten als eine Vielzahl von Einzelwesen hervor. Die Einzelheit kann ihre Unabhängigkeit nur so betätigen, daß sie von jedem Dasein, das ihr gegenübertritt, abstrahiert. Ihre höchste Freiheit und Selbständigkeit erlangt sie, wenn sie dem Dasein insgesamt, das heißt allem, was bestimmend auf sie wirken, was ihre Voraussetzung sein könnte, sich entzieht. Den Göttern als der vollendeten Form der Einzelheit, als der höchsten qualitativen Fortbestimmung¹⁴ des Atombegriffs kommt die denkbar größte Freiheit ihrem Wesen nach zu. Darum läßt sie Epikur sich nicht um die Welt bekümmern und verlegt ihren Wohnsitz in die Metakosmia. «Man hat gespottet über diese Götter des Epikur, die, Menschen ähnlich, in den Intermundien der wirklichen Welt wohnen, keinen Körper, sondern einen Quasikörper, kein Blut, sondern Quasiblut haben und, in seliger Ruhe verharrend, kein Flehen erhören, unbekümmert um uns und die Welt, wegen ihrer Schönheit, ihrer Majestät und ihrer vorzüglichen Natur, keines Gewinnes wegen, verehrt werden. — Und doch sind diese Götter nicht Fiktion des Epikur. Sie haben existiert. *Es sind die plastischen Götter der griechischen Kunst*¹⁵.» Epikur hat in feiner Weise wiedergegeben, was sich tatsächlich zugetragen hat. Während Hegel den Anthropomorphismus, der noch ein zufälliger war und noch nicht den «vollen ganzen konkreten Menschen» umfaßte¹⁶, für den Untergang der Götter verantwortlich machte, legte Marx größeren Nachdruck auf einen andern Widerspruch: Die idealen plastischen Gestalten entfernten sich unaufhörlich vom Leben, so daß ihnen in der Wirklichkeit schließlich nichts mehr entsprach. Die historische Grenze der griechischen Plastik liegt nicht in ihrem Realismus, in ihrer lebendigen körperlichen Gestaltung, sondern in ihrem Wegschreiten in den leeren Raum, wo sich allein noch Ruhe, Tatenlosigkeit, Sorglosigkeit, Leidlosigkeit, die Attribute der Götter, denken ließen; denn die abstrakte Einzelheit vermag nicht, «im Licht des Daseins zu leuchten¹⁷». Die Schuld an diesem Vorgang trug die Freiheit der Einzelpersönlichkeit, die die Polis, mit der die Götter unzertrennlich verbunden waren, untergrub. So arbeiteten die Kräfte, die die klassische Plastik geschaffen und in ihrer glücklichsten Zeit der Allgemeinheit und der Idealität der Götter zum Trotz ihnen dennoch Individualität und Unterscheidbarkeit erhalten hatten, auf die Destruktion hin.

Marx erläutert den Sinn jenes glücklichen Äons, in dem Natur und Geist, Allgemeinheit und Individualität in idealem Verhältnis vereinigt waren, am

¹³ ebenda, S. 99.

¹⁴ ebenda, S. 142.

¹⁵ ebenda, S. 30.

¹⁶ HEGEL, Werke, Bd. 13, S. 430.

¹⁷ MEGA, Bd. I, S. 40.

Schicksal des σοφός. Dieselbe Einheit, von der die Götterstatuen zeugten, war im Leben verwirklicht durch die ersten Gestalten des Weisen. Ihre Prinzipien waren objektiv, eine Macht, die sie selber zu übergreifen vermochte, und die Lehren, die sie in poetischer Begeisterung verkündeten, bewahrten die Einheit von Natürlichem und Geistigem, denn es geschah in der Form, «welche die natürliche Energie zur Idealität heraufbildet, sie nicht verzehrt, sondern bearbeitet und das Ganze in der Bestimmtheit des Natürlichen läßt¹⁸». Darum konnte sich die Substanz in den σοφοί selbst verkörpern: Sie sind «die lebendigen Bilder, die lebendigen Kunstwerke, die das Volk in plastischer Größe aus sich hervorgehen sieht». Als Verkörperung der Substanz aber galten die Weisen nur solange, als sie die Objektivität vertraten, als ihre Aussprüche mit dem Gesetz, dem Allgemeinen identisch waren. Solange der Gleichklang von Physis und Nomos feststand, waren sie wie die plastischen Götter auf den Marktplätzen in ihrer seligen In-sich-Gekehrtheit die Zierden des Volkes und fielen in ihrer Einzelheit in es zurück. «Ihre Bewegung ist die Ruhe in sich selbst», und dies macht sie den olympischen Göttern vergleichbar. «Die Orakelsprüche des delphischen Apollo waren nur so lange göttliche Wahrheit für das Volk, nur so lange in das Helldunkel einer unbekannten Macht gehüllt, solange die eigene offenbare Macht des griechischen Geistes vom pythischen Dreifuß erklang; nur so lange verhielt sich das Volk theoretisch zu ihnen, als sie die eigene tönende Theorie des Volkes waren, sie waren nur so lange populär, als sie unpopulär waren.» Die Götter waren populär, weil sie mit dem Wesen des Volkes selbst übereinstimmten; zugleich aber waren sie unpopulär, weil sie als objektive Macht, als Wahrer und Rächer des Nomos dem Volke gegenüberstanden. Der Stellung der Götter entsprach die der Weisen, der irdischen Vertreter der objektiven Macht. Es ist ein Kennzeichen des Verfalls, wenn sie ihre Popularität verlieren, weil sie vom Volke nicht mehr als unbestechliche Verkünder des Gesetzes anerkannt werden, und sich gleichzeitig allgemeiner Popularität erfreuen, weil sie ihre persönlichen (nicht mehr allgemeinen) Meinungen gegen den entweihten Nomos kehren. In gleichem Maße, wie die Götter in den leeren Raum entschwinden, werden die Weisen der Wirklichkeit entrückt und zum Ideal erhoben. Epikur hat diesem Geschehnis den naturphilosophischen Hintergrund gegeben. Das Atom kann als solches, als abstraktes Ansichsein, nur in der Leere existieren, da es zur materiellen Basis wird, sobald es in Erscheinung tritt. Das trifft auch zu für die höheren Ausgestaltungen des Atoms: Der wirkliche Weise ist kein konkret existierender Mensch, sondern er ist ein mögliches, aber nie ganz realisierbares Ideal; die Götter greifen nicht aktiv in den Lauf der Welt ein, sondern sie sind die unerreichbaren Verkörperungen der Schönheit. Was einst im Leben gegenwärtig war, ist zum gedanklichen Gebilde geworden. Die Tiefe der Wandlung, die sich vollzogen hat, wird faßbar, wenn der delphische Priester Plutarch in den θεοὶ ὅτια ζῶοντες des Epikur die homerischen Götter nicht mehr erkennt. Die theoretische Ruhe, die in der edlen Einfalt und stillen Größe der Statuen sich widerspiegelt, können die Götter nur dadurch be-

¹⁸ ebenda, S. 102. Dieser Stelle sind auch die folgenden Zitate entnommen.

wahren, daß sie sich um die Welt nicht sorgen, sondern als ewige Beispiele der Schönheit und der Vollkommenheit über ihr thronen. An den aus griechischem Schönheitssinn geborenen autarken Göttern Epikurs erfüllt sich das Wort des Aristoteles: «Was das Beste ist, bedarf keiner Handlung, denn es ist selbst der Zweck¹⁹.»

2. Griechentum / Christentum

Von Anfang an wohnte dem deutschen Griechentum ein gegenchristlicher Zug inne. Nach Schillers Gedicht «Die Götter Griechenlands» und der scharfen Antithese des jungen Hegel gewann diese Gegenüberstellung erneut an Boden, als nach der französischen Juli-Revolution die deutsche Jugend zum Kampf gegen die absolutistischen christlichen Herrscher aufrief. Auch bei den Junghegelianern blieb anfangs der vierziger Jahre dieser Gegensatz nicht auf die Ästhetik beschränkt, sondern er hatte in erster Linie politische und religiöse Bedeutung. Mit dem Griechentum wurde wie ehemals die Revolution identifiziert, mit dem Christentum die Reaktion. Von diesem Grundton sind die Exzerpte getragen, die Marx anläßlich seiner Mitarbeit an der Fortsetzung von Bruno Bauers «Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen» niederschrieb. Aus verschiedenen Gründen, vor allem weil ihm der «Posaunenton» lästig wurde und er statt des in Hegelscher Ausdrucksweise gehaltenen Pamphlets eine freiere und gründlichere Darstellung wünschte²⁰, verzichtete er schließlich auf die Teilnahme, so daß Bauer den zweiten Teil allein unter dem Titel «Hegels Lehre von der Religion und Kunst» herausgab. Doch wenn Marx auch die Form der Streitschrift verurteilte, billigte er dennoch ihren Inhalt. Bauer wollte in ihr «Hegels Haß gegen die religiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze» darstellen. Hegels tiefes anerkennendes Verständnis für die Kultur und die Kunst Griechenlands mußte ihm dafür herhalten, die ganze Diesseitigkeit dieses «klügsten und scharfsinnigsten Gegners Gottes» zu entlarven: Überall stelle Hegel das Griechische höher als das Christliche; statt an die christlichen Helden denke er an die Heroen Griechenlands; statt des Martyriums preise er die «atheistische Tragödie»; er bewundere die griechischen Epen, die heiter das Göttliche belächelten, während er in den fünf Büchern Mose nur zerstückelte Brocken sehe; gegenüber der heiligen Geschichtsschreibung, die unverwandt auf die großen Taten des Herrn gerichtet sei, lobe er die profane Historiographie des Altertums, die sich mitten in das Gewirre der Menschen stelle; der Mythos der Griechen scheine ihm viel menschlicher, freier und schöner als die Zerrissenheit des jüdischen Volkes²¹.

Marx richtete seine Auszüge aus Meiners, Debrosses, Böttiger, Grund und Rumohr²² in ähnlich antithetischer Weise auf die Herausarbeitung des spezi-

¹⁹ ARISTOTELES, *De caelo*, 292b 4; MEGA, Bd. 1, S. 30.

²⁰ MEGA, Bd. 1a, S. 271 f.

²¹ Vgl. MAYER, G., K. Marx und der zweite Teil der «Posaune», in: *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Bd. 7, 1916, S. 345 ff.

²² Vgl. die Zusammenfassungen in MEGA, Bd. 1a, S. 114–118.

fischen Charakters der griechischen und der christlichen Kunst aus. Er folgte dabei der Ansicht Hegels, daß die Heimat der Kunst ein organisches und freies gesellschaftliches Leben sei. Wirkliche Kunst konnte daher nur bei den Griechen aufblühen, da in der athenischen Demokratie die Freiheit wohnte. Der ästhetischen Vollkommenheit der griechischen Kunst stand schroff gegenüber die religiöse Weltanschauung der asiatischen Völker, die in der Abhängigkeit und Unterdrückung des Menschen ihr Fundament hatte. Auch diese Behauptung fand ihre Stütze bei Hegel, der wiederholt erklärt hatte, daß mit der jeder Kunst abholden Moral des Alten Testaments die Prosa in die Welt getreten sei²³. Von hier aus ließ sich der Gedankengang bis zur Gegenwart fortführen: Die christliche Kunst bringt auf höherer Stufe wieder die Barbarei hervor, die dem politischen Leben der Griechen vorangegangen ist²⁴. Wie spiegelt sich die gegensätzliche Geisteshaltung der beiden Zeitalter in den Kunstwerken wider? Die klassische Kunst ist dadurch ausgezeichnet, daß ihr die Qualität, die Form wesentlich ist; die christliche Weltanschauung dagegen strebt zur bloßen Quantität und zur formlosen Materie. Darum ersticken die gotischen Bauwerke in ihrem Überfluß und ihrer Pracht²⁵. Der Hang zum Kolossalen und die Hypertrophie im einzelnen sind die Auswirkung der Angst und Schwäche des Menschen, der zu einem machtlosen Wesen verkümmert ist. Furcht aber ist mit wahrer Kunst unvereinbar. Die Griechen gingen von entgegengesetzten Voraussetzungen aus: Ihre Kunst ist die Apotheose der schöpferischen Kräfte des Menschen, der die Gegenstände schafft und bearbeitet, während der religiöse Egoismus nur eine räuberische Beziehung zur Natur kennt. Den hellenischen Heroen und Göttern haftet nichts an, was nicht auch innerhalb des reinen Naturlebens sich entfaltet hätte. Alles, was in diesen Gestaltungen der Kunst selbst angehört, ist Darstellung menschlich-schöner Sitte in herrlichen organischen Bildungen. Während die religiösen symbolischen Andachtsbilder den Schauer unmittelbarer Gegenwart des Göttlichen ausstrahlen, hat die antike Kunst, die im Menschlichen und Erreichbaren sich bewegte, auch die Schauer des polytheistischen Aberglaubens verscheucht²⁶.

Hinter der Entscheidung für die griechische Kunst und gegen die christliche Religion verbirgt sich das politische Kredo, das Marx mit seinen junghegelianischen Freunden gemein hat. Die «Rheinische Zeitung» bot ihm Gelegenheit, seine Überzeugungen zu konkretisieren. In seinen Kommentaren zu den Debatten über Preßfreiheit und zum leitenden Artikel der Kölnischen Zeitung entwirft er ein anschauliches Bild vom Staat, wie er nach den Prinzipien der Französischen Revolution sein sollte und wie er in der preußischen Wirklichkeit war. Als Vergleichstypen dienen ihm die griechische Demokratie, in der der Volkswille das Gemeinwesen trug, und die christliche Monarchie, in der die Volksmeinung durch die Knebelung der Presse unter-

²³ HEGEL, Werke, Bd. 11, S. 262; Bd. 12, S. 498; Bd. 14, S. 332; Bd. 16, S. 58.

²⁴ MEGA, Bd. 1a, S. 116.

²⁵ MEGA, Bd. 1a, S. 117.

²⁶ ebenda, S. 118; RUMOHR, C. F. von, Italienische Forschungen, Berlin und Stettin, 1827, Teil I, S. 123 f. Rumohr steht der religiösen Kunst positiv gegenüber.

drückt wird. « Ein Land, welches, wie das alte Athen, Speichellecker, Parasiten, Schmeichler als Ausnahmen von der Volksvernunft, als *Volksnarren* traktiert, ist das Land der Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Ein Volk, welches, . . . , das Recht, die Wahrheit zu denken und auszusprechen, den *Hofnarren* vindiziert, kann nur ein Volk der Abhängigkeit und Selbstlosigkeit sein²⁷. » Die herrschenden Schichten des modernen christlichen Staates wollen die Knechtschaft des Volkes verewigen, indem sie die « prinzipielle Unfreiheit und Unselbständigkeit der menschlichen Natur » lehren, um die « besonderen Freiheiten des Privilegiums zu retten²⁸. » Sie sind gezwungen, ihre Zuflucht zur Religion zu nehmen, und liefern damit den Beweis, daß ein auf die vernünftige Freiheit gegründeter Staat aus dem Christentum sich nicht entwickeln läßt. Das einfachste Mittel, ihre romantische Theorie von der Unmündigkeit des Menschen dem Volke einzupflanzen, ist die Schule. Hermes, der Redaktor der « Kölnischen Zeitung », bestätigt nur die allgemeine Tendenz, wenn er behauptet, daß « die gesamte öffentliche Erziehung auf der Grundlage des Christentums » beruhe. Entspräche das den Tatsachen, so besäße der preußische Absolutismus ein solides Fundament. Es gilt aber, entgegen Marx, zu bedenken, daß die Erziehung der Schuljugend nicht nur auf dem Katechismus, sondern ebenso sehr auf den alten Klassikern basiert²⁹. Die Vertrautheit mit ihnen ist es, die das Bewußtsein der wahren Freiheit nie versiegen läßt und jenen, die sich gegen den christlichen Absolutismus erheben, die « uralten Staatsideen » übermittelt. « Barbarische Jahrhunderte » haben den Status quo, dessen Prinzip der « entmenschte Mensch » ist, erzeugt und ausgebildet. Ein « deutscher Aristoteles », der seine Politik aus den Gegenwartszuständen entnehmen wollte, müßte an ihre Spitze schreiben: « Der Mensch ist ein geselliges, jedoch völlig unpolitisches Tier³⁰. » Dies ist die völlige Verkehrung dessen, was der Mensch in der griechischen Demokratie bedeutete. Das Bewußtsein der Freiheit macht die Menschen zu Menschen; die christliche Monarchie dagegen raubt ihnen das Bewußtsein ihrer selbst, so daß sie ihren Herren zuwachsen « wie eine Zucht von Sklaven oder Pferden ». Denn: « Wo das monarchische Prinzip in der Majorität ist, da sind die Menschen in der Minorität, wo es nicht bezweifelt wird, da gibt es keine Menschen³¹. » Seiner Freiheit bewußt ist der Mensch nur als Republikaner. Das Selbstgefühl des Menschen muß wieder geweckt werden: « Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen³². » So gipfelt letzten Endes die ästhetische und religiöse Antithese in einem glühenden Bekenntnis zur aristotelischen Definition

²⁷ MEGA, Bd. 1, S. 184.

²⁸ ebenda, S. 198.

²⁹ ebenda, S. 240.

³⁰ ebenda, S. 562.

³¹ ebenda, S. 563.

³² ebenda, S. 561.

der Polis und zugleich in der rückhaltlosen Verwerfung jeder Form des religiösen Staates, dessen eigentliche Verwirklichung, der byzantinische Staat, gleichzeitig der schlechteste Staat war³³.

3. Kunst und materialistische Geschichtsauffassung

Die griechische Kunst wird für Marx an einer bedeutenden Stelle der Grundlegung des historischen Materialismus relevant. Marx faßt seine Geschichtsauffassung dahin zusammen, daß die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß bestimme, und daß sich mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage der ganze ungeheure Überbau langsamer und rascher umwälze³⁴. Zum Überbau zählt er ausdrücklich auch die Kunst; aber sie nimmt innerhalb der geistigen Produktion eine Sonderstellung ein: Von den drei Erscheinungsweisen des absoluten Geistes, die Hegel nennt, bleibt in der klassenlosen Gesellschaft nur sie wichtig, weil nur im künstlerischen Wirken der Mensch frei von den vitalen Bedürfnissen produziert. Die Religion verschwindet, weil die Verhältnisse, die ihre Entstehung verursachten, dann beseitigt sind. Die Philosophie verliert ihre selbständige Bedeutung, weil Idee und Wirklichkeit, Wesen und Existenz zusammenfallen, da die Entfremdung aufgehoben, die Philosophie verwirklicht ist. Es erstaunt daher nicht, daß sich Marx an entscheidender Stelle ernsthaft mit dem Problem der Kunst auseinandersetzt.

In den philosophisch-ökonomischen Manuskripten setzt er die künstlerische Produktion identisch mit der wesentlichen Tätigkeit des Menschen. Der Mensch verhält sich zu sich als zu einem universellen und darum freien Wesen. Diese Bestimmung impliziert, daß der Mensch sich nicht nur seine eigene Gattung zum Gegenstand machen kann, sondern auch die Gattung der übrigen Dinge. Er kann durch die Vergegenständlichung jedes Seiende als das haben, was es seinem Wesen nach ist, und sich daher frei zu ihm verhalten: Er ist nicht angewiesen auf die jeweilige faktische Bestimmtheit des Seienden und nicht eingeschränkt auf sein unmittelbares Verhältnis zu ihr, sondern er kann den Gegenstand so nehmen, wie er über jede unmittelbare faktische Bestimmung hinaus seinem Wesen nach ist. Dadurch unterscheidet der Mensch sich grundsätzlich vom Tier, das unmittelbar eins ist mit seiner Lebenstätigkeit, denn er kann seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins machen. Da er ein bewußtes Wesen ist, ist seine Tätigkeit frei. Auch das Tier ist produktiv tätig, aber es produziert unter dem Zwang seines physischen Bedürfnisses, während der Mensch frei von diesem Bedürfnis produzieren kann. Er produziert die ganze Natur und führt sie verwandelnd und aneignend zugleich mit seinem eigenen Leben weiter, und zwar gerade dann, wenn er nicht ein unmittelbares physisches Bedürfnis erfüllt;

³³ ebenda, S. 248; Bd. 1a, S. 257.

³⁴ MARX, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1951, S. 13. Zum ganzen Abschnitt vgl. BARTH, H., Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945; LIFSCHITZ, M., Estetičeskije wzgledy Marksa, in: Literaturnaja Encklopedija, Moskau 1932, Bd. 6.

denn in solchem Produzieren besteht das wirkliche Sein des Menschen. Die Naturdinge sind daher für ihn nicht nur Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung, sondern auch Gegenstände der Kunst. Das eigentliche Unterscheidungskriterium der menschlichen Arbeit von der Tätigkeit des Tieres wird damit das ästhetische Schaffen: «Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit³⁵. »

Wenn der Kunst in der Grundlegung des Marxschen Systems eine so entscheidende Rolle zuerkannt wird, ist es begreiflich, daß in späteren Zusammenhängen diese Problematik immer wieder durchbricht. Dabei ist die griechische Kunst sowohl Objekt der Betrachtung wie Ansporn zur Besinnung. Denn das Griechentum stellt für Marx die bisher reinste und höchste Erscheinungsweise in der ästhetischen Tätigkeit der Menschheit dar. Sie hat richtungweisenden Charakter. Gerade deshalb aber stellt sich die Frage, warum diese Form des ideologischen Überbaus trotz der vollständig veränderten Produktionsweise noch maßgebend sein kann. Die Ideologienlehre, die den geistigen Überbau eindeutig bestimmt sein läßt von der materiellen Basis, scheint hier in einen offenen Widerspruch zur überzeitlichen Idee der Schönheit zu geraten. Wenn die gesamte geistige Produktion abhängt von der sich stets wandelnden Struktur der Lebensbedingungen, unter denen die Menschen produzieren und reproduzieren, wenn also auch das ästhetische Verhalten und die Ideale der Schönheit als determiniert von den materiellen Produktionsverhältnissen zu begreifen sind, dann wird es schwer verständlich, weshalb uns die Kunst der Griechen noch heute mehr bietet, als sie es tun dürfte, nachdem die Produktionsformen der griechischen Stadtstaaten durch die kapitalistische Verkehrswirtschaft abgelöst worden sind³⁶. Marx hat diese Problematik genau gesehen und versucht, sich selbst darüber Klarheit zu verschaffen. Denn er war sich wohl bewußt, daß er mit diesem Widerspruch an eine der am meisten verwundbaren Seiten seiner Geschichtsauffassung rührte. Von der Beantwortung der Frage, weshalb die Erzeugnisse des Geistes einer längst vergangenen Epoche weiterhin als «Norm und unerreichbare Muster» gelten konnten, hing es ab, ob die materialistische Geschichtsauffassung zum Verständnis der menschlichen Wirklichkeit ausreiche oder ob sie nur in einigen Teilgebieten zu gültigen Aussagen führe und damit ihren Charakter als umfassendes System einbüße und zur bloßen Methode neben andern werde.

Marx geht von der allgemeinen Erfahrung aus, daß die Kunstentwicklung der Entwicklung der materiellen Bedingungen nicht parallel verläuft. «Bei der Kunst ist bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaus ihrer Organisation, stehn. Zum

³⁵ MEGA, Bd. 3, S. 88; vgl. auch MARCUSE, H., Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in: Die Gesellschaft, Berlin 1932.

³⁶ BARTH, a.a.O., S. 143.

Beispiel die Griechen verglichen mit den Modernen . . . ³⁷ » Die Disproportionalität zwischen der Entfaltung der Kunst und ihren ökonomisch-gesellschaftlichen Grundlagen ist an sich nichts Auffallendes, zumal solche Disproportionalitäten innerhalb der Kunstentwicklung selbst vorkommen. Denn es ist nicht so, daß sich etwa an der höchsten allgemeinen Ausbildung der Kunst alle Kunstformen in gleicher Weise beteiligen. Das Epos kann in seiner welt-epochemachenden klassischen Gestalt nie produziert werden, sobald die Kunstproduktion als solche auftritt. Homers Epen sind nicht entstanden zur Zeit der perikleischen Blüte, sondern in einer Zeit, die der klassischen griechischen Kunst voranging und deren gesellschaftliche Schichtung weniger entwickelt war. Die Erscheinung, «daß innerhalb des Bereichs der Kunst selbst gewisse bedeutende Gestaltungen derselben nur auf einer unentwickelten Stufe der Kunstentwicklung möglich sind», nimmt Marx als Tatsache einfach hin, so daß er ohne Bedenken sogleich den Schritt zum größeren Ganzen vollziehen kann: Wenn nämlich die Disproportionalität der verschiedenen Kunstarten innerhalb der Kunst selbst besteht, so «ist es schon weniger auffallend, daß es im Verhältnis des ganzen Bereichs der Kunst zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft der Fall ist. Die Schwierigkeit besteht nur in der allgemeinen Fassung dieser Widersprüche. Sobald sie spezifiziert werden, sind sie schon erklärt ».

Einen Einwand schaltet Marx damit von vornherein aus. Das Dilemma: entweder folgt die Kunst in ihrer Entwicklung der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft, dann läßt sich die Geschichte der Kunst mit der materialistischen Geschichtstheorie verstehen, oder eine solche Entsprechung liegt nicht vor, dann entfällt jede Möglichkeit, die materialistische Geschichtsauffassung auf die Kunst anzuwenden – dieses Dilemma genügt nicht, um die Falschheit der materialistischen Geschichtsauffassung darzutun. Denn sie leugnet die ungleiche Entwicklung der beiden Sphären nicht, sondern hebt sie im Gegenteil hervor, um die Kompliziertheit der historischen Wirklichkeit zu betonen. Die Kunst kann auf einer hohen Stufe der Produktion des materiellen Lebens darniederliegen, während auf der gleichen Stufe die Kunstform einer unentwickelten Produktionsweise als Norm wirken kann. Der historische Materialismus behauptet wohl, daß die materielle Produktion die geistige bestimme, aber die materielle Produktion darf nicht isoliert als Produktion von materiellen Gütern aufgefaßt werden, sie darf nicht als abstrakte Kategorie, sondern sie muß in bestimmter historischer Form begriffen werden. Aus dieser bestimmten Form ergibt sich dann eine bestimmte Gliederung der Gesellschaft und ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zur Natur. Danach richtet sich erst die Art der geistigen Produktion. «Wird die materielle Produktion selbst nicht in ihrer spezifischen historischen Form gefaßt, so ist es unmöglich, das Bestimmte an der ihr entsprechenden geistigen Produktion und die Wechselwirkung beider aufzufassen ³⁸. » Das Verhältnis zwischen materieller und geistiger Produktion ist

³⁷ MARX, Grundrisse, S. 30, ebenso die folgenden Zitate.

³⁸ MARX, Theorien über den Mehrwert, hg. v. K. Kautsky, 3 Bde, Stuttgart 1919, Bd. 1, S. 381.

daher nicht so einfach zu durchschauen, wie es den Anschein hat. « Zum Beispiel die kapitalistische Produktion ist gewissen geistigen Produktionszweigen, wie der Kunst und Poesie, feindlich. Man kommt sonst auf die Einbildung der Franzosen im achtzehnten Jahrhundert, die Lessing so schön persifliert hat. Weil wir in der Mechanik usw. weiter sind wie die Alten, warum sollten wir nicht auch ein Epos machen können? Und die Henriade für die Iliade ³⁹! » Daß Marx die materialistische Geschichtsauffassung zunächst in strenger Form und damit auch in einer Einseitigkeit formuliert, die notwendig zur Überforderung ihres Aussagewertes führen mußte, ist zu verstehen aus seiner Opposition zum Idealismus. Es kam ihm darauf an, dieser Richtung gegenüber die Bedeutung der ökonomischen Struktur für die menschliche Tätigkeit überhaupt aufzuweisen. Engels scheint dies zu bestätigen, wenn er 1890 schreibt: « Daß von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt, haben Marx und ich teilweise selbst verschulden müssen. Wir hatten den Gegnern gegenüber das von diesen gelegnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Rechte kommen zu lassen ⁴⁰. » Auch Engels verneint damit das strenge Grund-Folge-Verhältnis zwischen Basis und Überbau und setzt an dessen Stelle die Wechselwirkung aller Momente, in der letzten Endes durch eine unendliche Menge von Zufälligkeiten die ökonomische Bewegung sich durchsetzt.

Dennoch ist nicht in Abrede zu stellen, daß mit dieser weiteren Fassung der materialistischen Geschichtsauffassung zugleich ein schwerwiegender Einbruch in ihre ursprüngliche Absicht geschieht. Wohl wälzt sich der Überbau gemessen an der ökonomischen Basis langsamer oder rascher um. Aber wenn mit diesem « langsamer oder rascher » auch die strikte Parallelität verneint ist, so sind in dem Zugeständnis von Verzögerungen doch kaum derart entscheidende Nachwirkungen eines längst vergangenen Geistes mit eingeschlossen, wie sie der griechische bis in die Gegenwart ausgeübt hat. Die materialistische Geschichtsauffassung kann zwar erklären, warum einer bestimmten historischen Situation eine bestimmte Kunst entspricht, indem sie deren Bedingungen aufzeigt. Aber sie kann nicht erklären, warum diese Kunst bei völlig anderer historischer Situation noch als schön empfunden wird. Den Weg dazu hat sich Marx selbst verbaut, indem er die « sogenannten ewigen Wahrheiten » an das Faktum der Ausbeutung knüpfte ⁴¹. Wenn Religion, Moral, Philosophie, Politik und Recht sich in allem Wechsel der historischen Erscheinungsformen erhalten haben, weil die Ausbeutung eines Teils der Gesellschaft durch den andern eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache war, gilt dann dasselbe auch für die Kunst? Die Bejahung dieser Frage würde zum absurden Schluß führen, daß der Mensch in der klassenlosen Gesellschaft nicht mehr nach den Gesetzen der Schönheit formieren

³⁹ ebenda, S. 382.

⁴⁰ Engels an Bloch, Auswahl, Bd. 2, S. 460.

⁴¹ Kommunistisches Manifest, Auswahl, Bd. 1, S. 41.

würde, weil die ewige Idee der Schönheit mit der Ausbeutung aus der Welt geschafft würde. Andernfalls aber muß zugestanden werden, daß dem Überbau eine Eigengesetzlichkeit zukommt, die durch die materielle Basis allein nicht begreiflich wird. Es zeugt für die Ehrlichkeit seines Forschens, daß Marx diese Konsequenz gesehen und selber offen ausgesprochen hat. Er empfand gerade am Phänomen des vorbildlichen Charakters der griechischen Kunst, daß es offenbar Schöpfungen des Geistes gibt, die relativ unabhängig von der materiellen Produktionsweise sind, und daß hier die fundamentale Schwierigkeit seines Ansatzes liegt.

Daß der Künstler weitgehend bestimmt ist durch die Umgebung, in der er lebt, und daß die künstlerische Produktion selbst ein ästhetisches Bedürfnis erweckt, der Kunstgegenstand ein «kunsstinniges und schönheitsgenußfähiges Publikum» schafft, ist nicht zu bezweifeln. Aber damit ist noch nichts gesagt über den künstlerischen Impuls selbst. Denn dieser bleibt ein Geheimnis wie im Grunde jede geistige Tätigkeit. Marx ist diese Schwierigkeit nicht entgangen: Er räumt dem Wirken des Subjekts von Anfang an eine gewaltige Bedeutung ein. Sein Materialismus unterscheidet sich vom mechanischen gerade durch die Einbeziehung jener vom Idealismus her ererbten «tätigen Seite». Dem Subjekt wird eine schöpferische Rolle beigemessen und damit der geistigen Tätigkeit auf jedem ihrer Gebiete eine relative Selbständigkeit zugestanden. Jeder Bereich des Überbaus entwickelt sich selbst vermittels des schaffenden Subjekts und knüpft unmittelbar an die eigenen früheren Schöpfungen an. Deshalb vollzieht sich die Entwicklung der Ideologien nicht mechanisch und braucht nicht notwendigerweise mit der wirtschaftlichen Höherentwicklung parallel zu laufen.

Damit ist aber zugegeben, daß der geistigen Produktion doch die Priorität zukommt. Denn der menschliche Geist schafft nicht nur die Bedingungen, die ihn dann selbst wieder bestimmen, sondern er erzeugt auch etwas über die materielle Produktion hinaus, was durch sie allein nicht erklärbar ist. Diese Fragestellung umgeht Marx und beschränkt sich darauf, die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit im geistigen Schaffen des Menschen zu betonen: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion⁴².» Erst jenseits dieses Reichs der Notwendigkeit, das freilich durch die Zunahme der Bedürfnisse, hinter denen die Produktivkräfte nachhinken, seine Grenze beständig erweitert, beginnt die «menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann⁴³». Im Kapitalismus ist dieses Reich der Freiheit denkbar klein geworden. Dies ist mit ein Grund, weshalb trotz hoher Produktionsstufe die Kunst sich nicht entfalten kann und das Griechentum als Ideal und Norm erscheint.

⁴² MARX, Kapital, Bd. 3, S. 873.

⁴³ MARX, Kapital, Bd. 3, S. 874.

Durch das Eingeständnis, daß der Überbau in gewissen Grenzen ein Eigenleben führt, scheidet Marx die Kunst von ihrer sozialen Genesis. Die Kunst ist als Erscheinung noch nicht erklärt, wenn ihre materiellen Bedingungen dargestellt sind. Es bleibt ein Rest, der allein aus dem Wesen des schaffenden Subjekts sich deuten läßt. Die Aufdeckung der materiellen Basis aber ist die Vorbedingung jeder Deutung. Denn dem vom wirtschaftlichen Geschehen determinierten Bereich entspricht jedesmal eine spezifische Freiheit. Diese Voraussetzungen der griechischen Kunst aufzuzeichnen ist das Ziel der folgenden Abschnitte. Daß dabei der Rahmen der eigentlichen Ästhetik weit überschritten wird, liegt in der Eigenart der Marxschen Anschauung, nach der die Entwicklung der einzelnen Wissensgebiete bestimmt wird vom Gang der Gesamtgeschichte der gesellschaftlichen Produktion⁴⁴.

4. Die «Kunstreligion» der Griechen

Marx hat den Abschnitt über die griechische Kunst in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie zu einer Zeit geschrieben, in der er sich intensiv mit ästhetischen Fragen beschäftigte. In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre exzerpierte er die «Ästhetik» F. T. Vischers, setzte er sich mit Lassalles Tragödie «Franz von Sickingen» auseinander und bereitete er sich anhand von Lexiken auf einen Artikel über Ästhetik vor, den ihm Dana für die «New American Cyclopaedia» zu schreiben vorschlug⁴⁵.

Aus Vischers «Ästhetik» hat Marx jenen Teil ausführlichem Studium unterzogen, der über «Die Geschichte der Phantasie oder des Ideals» handelt. Er richtete sein Augenmerk dabei vor allem auf den Mythos als Ausdrucksform einer bestimmten geschichtlichen Epoche. Insoweit folgte er der Darstellung Vischers und stellte sich damit in die Hegelsche Überlieferung. Hegel hatte die Verbindung von Mythologie und Kunst bei den Griechen wiederholt dargestellt und dieses Phänomen bezeichnet als «Kunstreligion»⁴⁶. » Im griechischen Augenblick der Weltgeschichte trat nach ihm die absolute Kunst hervor. Damit ist ausgesprochen, daß die griechische Kunst die Kunst als solche verkörpert, überzeitliches und zeitloses Ideal ist, weil in ihr die Schönheit in ihrer vollendeten Form erschienen ist. Und diese Vollendung beruht auf der Einheit von Mythos und Kunst.

In ähnlicher Weise charakterisiert auch Marx die griechische Kunst. Aber es ist nach seiner Umstülpung Hegels nicht der Geist, der die Kunst als eine Gestalt seiner Entwicklung begreift, sondern die Kunstreligion der Griechen ist der Ausdruck einer bestimmten Bewußtseinsform, die sich ihrerseits auf bestimmte materielle Bedingungen gründet. Jene Vorstellung von der substantiellen Einheit von Natur und Geist, von der Marx in der Dissertation sprach, wirkt nach, wenn er schreibt: «Alle Mythologie überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und durch die Ein-

⁴⁴ Vgl. LUKÁČZ, G., Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin 1954, S. 192.

⁴⁵ Br., Bd. 2, S. 244; MAYER, Briefwechsel, S. 172f., 179f., 147f., 151f., 161f., 185f.

⁴⁶ HEGEL, Phän., S. 490ff.; Phil.gesch., S. 575.

bildung⁴⁷. » Das heißt nichts anderes, als daß auf der Stufe der Mythologie jene Profanierung der Natur noch nicht eingetreten ist, durch die die Natur schließlich aufhört, als Macht für sich anerkannt zu werden, und selbst der Herrschaft des Menschen unterworfen wird. Das Griechentum ist gekennzeichnet durch das bestimmte Spannungsverhältnis zwischen der Natur und dem seiner selbst bewußt werdenden Subjekt. «Die griechische Kunst setzt die griechische Mythologie voraus, d. h. die Natur und die gesellschaftlichen Formen selbst schon in einer unbewußt künstlerischen Weise verarbeitet durch die Volksphantasie. Das ist ihr Material⁴⁸. » Es versteht sich von selbst, daß «nicht jede beliebige Mythologie, d. h. nicht jede beliebige unbewußt künstlerische Verarbeitung der Natur» imstande war, die griechische Kunst hervorzubringen. «Ägyptische Mythologie konnte nie der Boden oder der Mutterschoß griechischer Kunst sein. Aber jedenfalls *eine* Mythologie. Also keinesfalls eine Gesellschaftsentwicklung, die alles mythologische Verhältnis zur Natur ausschließt, alles mythologisierende Verhältnis zu ihr; also vom Künstler eine von Mythologie unabhängige Phantasie verlangt.» Damit ist die Abgrenzung hergestellt nicht nur gegen den orientalischen Mythos, sondern in gleicher Schärfe ist die griechische Mythologie geschieden von der modernen, in diesem Sinne mythenlosen Zeit. Nur die griechische Mythologie fand eine Gestaltungsmöglichkeit, die sie vor allen andern Religionen auszeichnete. Darum stellt Marx die griechische Plastik über alle andern Formen religiöser Idole: Er verwahrt sich dagegen, «in der Mythologie die Religionen, deren Göttergestalten nicht zur Anschauung herausgearbeitet werden, sondern in der Vorstellung stecken bleiben, also höchstens sprachliches Dasein erhalten, aber kein künstlerisches, für die höheren (zu) halten⁴⁹».

Wenn die griechische Kunst an die Einheit von Natur und Geist, wie sie im Mythos zum Ausdruck kommt, gebunden ist, so ist sie dem Untergang geweiht, sobald der Mensch die Herrschaft über die Natur sich wirklich aneignet. Die fortschreitende Profanierung der Natur entzieht ihr die Basis. Damit ist wiederum auf die tiefgreifende Einwirkung der materiellen Bedingungen hingewiesen: Nicht jede materielle Produktion ist der Entfaltung der Kunst gleich günstig. Marx schildert diesen Tatbestand eindringlich in einer Reihe scharfer Antithesen: «Ist die Anschauung der Natur und der gesellschaftlichen Verhältnisse, die der griechischen Mythologie zugrunde liegt, möglich mit selfactors und Eisenbahnen und Lokomotiven und elektrischen Telegraphen? Wo bleibt Vulkan gegen Roberts et Co., Jupiter gegen den Blitzableiter und Hermes gegen den Crédit mobilier? . . . Was wird aus der Fama neben Printing Square? . . . Von einer andren Seite: ist Achilles möglich mit Pulver und Blei? Oder überhaupt die Iliade mit der Druckerpresse, und gar Druckmaschine? Hört das Singen und Sagen und die Muse mit dem Preßbengel nicht notwendig auf, also verschwinden nicht notwendige Bedingungen der epischen Poesie⁵⁰? » Der Gegensatz zwischen der griechischen Antike

⁴⁷ MARX, Grundrisse, S. 30.

⁴⁸ ebenda, S. 31, ebenso die folgenden Zitate.

⁴⁹ ebenda, S. 681.

⁵⁰ ebenda, S. 30.

und der kapitalistischen Moderne, der schon in der Dissertation angetönt worden ist, erhält nun seine nähere Begründung von der ökonomischen Basis her.

5. Die ökonomischen Voraussetzungen der griechischen Kunst

Die griechische Kunst wurzelt in der relativen Unentwickeltheit der wirtschaftlichen Verhältnisse. Schon mit dieser Feststellung ist ausgedrückt, daß Marx das teleologische Schema der Klassik mit den drei Stufen Antike-Moderne-Zukunft verläßt und – auch hier nicht unabhängig von Hegel – das Griechentum nicht mehr vorbehaltlos als Urbild der Humanität und als Vorbild der künftigen idealen Gesellschaft gelten läßt. Seine Stufenordnung geschichtlicher Epochen, die zugleich als Typen verstanden sein wollen, folgt anderen Grundsätzen: Sie ist unter anderm bestimmt durch das Fortschreiten der Entfremdung des Menschen von seinem Wesen bis zu jener äußersten Form der Unmenschlichkeit im Kapitalismus. Obwohl innerhalb seiner Stufenreihe der Gegensatz zwischen Antike und Moderne nicht mehr der allein entscheidende sein kann, arbeitet Marx, wie sich zeigen wird, die unterschiedlichen Züge gerade dieser beiden Zeitalter und Typen mit besonderer Sorgfalt heraus: Er kann sich der Nachwirkung des in früher Jugend angeeigneten klassischen Bildungs- und Schönheitsideals nicht entziehen.

Auch die antike Gesellschaftsformation steht unter dem Verhängnis der Entfremdung, doch ihre Produktionsweise ist noch näher jener «Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur⁵¹». Es ist bereits bemerkt worden, welche Bedeutung Marx dieser Einheit verleiht: Sie besagt, daß die Natur nicht die Außenwelt des Menschen ist, sondern daß der Mensch selbst Natur ist. Wo immer die Natur dem Menschen in der Geschichte begegnet, ist sie *menschliche* Natur, während der Mensch seinerseits immer auch schon *menschliche Natur* ist⁵². Die Natur hat Sinn nur in bezug auf den Menschen, und der Mensch ist nichts ohne seine Beziehung zur Natur. Die Einheit findet ihre nähere Begründung in der Vergegenständlichung: Die gegenständliche Welt gehört als notwendige Gegenständlichkeit des Menschen zum Wesen des Menschen selbst, und sie ist wirkliche Gegenständlichkeit für den sich in der Arbeit verwirklichenden Menschen. Dieser Wesensbeziehung entspricht das griechische Dasein grundsätzlich nicht mehr. Zwischen den unorganischen Bedingungen des menschlichen Daseins und dem tätigen Subjekt ist eine Trennung eingetreten. Aber diese Trennung hat sich noch nicht zu jener Vollständigkeit und Allgemeinheit ausgebildet, wie sie im Kapitalismus als Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital erscheint, sondern der primitiven Produktionsweise entsprechend sind auch die Widersprüche unentwickelt. Darum sind die Produktionsorganismen der antiken Welt auch außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, «aber sie beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabel-

⁵¹ ebenda, S. 389.

⁵² MARCUSE, a. a. O., S. 148.

schnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit andren noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen⁵³. » Die Existenz des «religiösen Widerscheins» ist ein untrügliches Merkmal der Entfremdung, die in der antiken Welt sich in unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen kundtut. Denn die Voraussetzung des Herrschaftsverhältnisses ist die Aneignung fremden Willens, die beim Unterworfenen schließlich die Entfremdung von der eigenen Tätigkeit und ihrem Gegenstand zur Folge hat: Mit der Entäußerung der Arbeit steht der Arbeiter unmittelbar schon als Knecht im Dienste eines Herrn.

Andererseits aber drückt gerade das Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis aus, daß die Entfremdung sich noch nicht zur Totalität entwickelt hat. Das antike Sklavenverhältnis ist dadurch gekennzeichnet, daß ein Teil der Gesellschaft den andern selbst als unorganische und natürliche Bedingung seiner eigenen Reproduktion behandelt. «Der Sklave steht in keinem Verhältnis zu den objektiven Bedingungen seiner Arbeit⁵⁴», sondern seine Arbeit wird als unorganische Produktionsbedingung in die Reihe der andern Naturwesen gestellt oder als Anhängsel der Erde betrachtet. Er gehört dem einzelnen Eigentümer, dessen Arbeitsmaschine er ist; und da er als Totalität von Kraftäußerungen, als Arbeitsvermögen eine dem andern gehörige Sache ist, verhält er sich nicht als Subjekt zu seiner besonderen Kraftäußerung⁵⁵. Diese ursprünglichen Produktionsbedingungen erscheinen den Menschen daher selbst als Naturvoraussetzungen. Bei den antiken Autoren findet Marx diese Ansicht bestätigt: Gerade der größte Denker der Antike hat die Sklaverei als eine natürliche Gegebenheit hingenommen und den Sklaven selbst ein bloßes Werkzeug neben andern genannt.

Weil der Sklave nicht als Mensch, sondern als ein dem Menschen zur Verfügung stehendes Produktionsmittel betrachtet wird, ist er als solches Eigentum seines Herrn. Dadurch unterscheidet sich das antike Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis grundsätzlich von der modernen Gestalt der Entfremdung: In der Antike ist das Abhängigkeitsverhältnis nicht – wie in der Moderne – abstrakt, sondern persönlich. Diese Art der Abhängigkeit wirkt in entscheidender Weise zurück auf den Eigentümer selbst: Eigentum bedeutet hier noch das Verhalten des produzierenden oder reproduzierenden Subjekts zu den Bedingungen seiner Produktion oder Reproduktion als den seinen. Der Mensch verhält sich zu den natürlichen Produktionsbedingungen als den Voraussetzungen seiner selbst, sie bilden gewissermaßen seinen verlängerten Leib⁵⁶. Aber die allgemeine Verwirklichung des menschlichen

⁵³ MARX, Kapital, Bd. I, S. 85.

⁵⁴ MARX, Grundrisse, S. 389.

⁵⁵ ebenda, S. 368.

⁵⁶ Vgl. MEGA, Bd. 3, S. 87; Grundrisse, S. 385–393.

Wesens erlaubt die antike Produktionsweise nicht, da zu ihren materiellen Bedingungen auch die Sklaven gehören. Diese «Maschinen des Altertums» haben die soziale Gestaltung der Polis ermöglicht. Infolge ihrer Existenz konnten die Standesunterschiede und die politischen Vorrechte verschwinden und die politische Freiheit der Bürger eingeführt werden; als unentbehrliche Attribute der Polis haben sie jenen «einigen», die nach Hegel frei waren, gestattet, eine verhältnismäßig allseitige Ausbildung zu erreichen, die der deutschen Klassik als Ideal vorschwebte und deren allgemeine Verwirklichung auch Marx in seiner künftigen klassenlosen Gesellschaft anstrebte.

Die bestimmte Art des Eigentums folgt der Produktionsweise. Diese war in der Antike überwiegend der Ackerbau, dem sich Gewerbe und Handel angliederten. «Den Landbau achteten die Alten einstimmig für das eigentliche Geschäft des Mannes⁵⁷», für die naturgemäße Tätigkeit. Dem widerspricht nicht das Vorhandensein der Städte; denn wenn die klassische alte Geschichte Stadtgeschichte ist, so handelt es sich um Städte, die auf Grundeigentum und Ackerbau begründet sind. Das Gewerbe und der Handel lagen nicht in den Händen der Bürger, sondern der Metöken und der Sklaven und waren deshalb für den Vollbürger entehrend. Im Gegensatz zur modernen Verstädterung des Landes kennt daher die Antike die Verländlichung der Stadt. Das kleine Grundeigentum herrscht vor. «Die kleine Bauernwirtschaft und der unabhängige Handwerksbetrieb, die beide teils die Basis der feudalen Produktionsweise bilden, teils nach deren Auflösung *neben* dem kapitalistischen Betrieb erscheinen, bilden zugleich die ökonomische Grundlage der klassischen Gemeinwesen zu ihrer besten Zeit, nachdem sich das ursprünglich orientalische Gemeineigentum aufgelöst, und bevor sich die Sklaverei der Produktion ernsthaft bemächtigt hat⁵⁸. » Unter solchen Umständen kann der Mensch noch weitgehend in den objektiven Bedingungen der Arbeit sein Eigentum erblicken. Da die Vergegenständlichung zwar durch die Sklaverei schon zur Verdinglichung, aber noch nicht zur äußersten Entfremdung fortgeschritten ist, wird der ursprüngliche Begriff des Eigentums zunächst seines Gehalts noch kaum beraubt. Die Gegenstände, derer der Mensch zur freien Verwirklichung seines Wesens bedarf, sind ihm noch verfügbar. Aber dieses Eigentum kann nicht im bloßen Haben oder Besitzen bestehen, sondern es muß durch die bestimmte Weise der Aneignung erhalten werden: Die eigne Arbeit ist die Bedingung der Fortdauer des Eigentums.

Die Aneignung geschieht von Anfang an nicht durch das isolierte Einzelwesen, sondern durch die Gesellschaft. Das Verhalten zur Erde als dem Eigentum des arbeitenden Individuums ist ursprünglich vermittelt durch das Dasein des Individuums als Mitglied einer Gemeinschaft. Denn ein isoliertes Individuum könnte so wenig Eigentum haben wie sprechen. In der Antike ist die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft noch ausgeprägt; das Individuum fühlt sich geborgen innerhalb des Gemeinwesens. Es kann nie in der Punktualität auftreten, in der es in der Moderne etwa als freier Arbeiter erscheint.

⁵⁷ MARX, Grundrisse, S. 381.

⁵⁸ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 350; vgl. auch Kapital, Bd. 3, S. 837, 858.

«Wenn die objektiven Bedingungen seiner Arbeit vorausgesetzt sind als ihm gehörig, so ist es selbst subjektiv vorausgesetzt als Glied einer Gemeinde, durch welche sein Verhältnis zu Grund und Boden vermittelt ist⁵⁹. » Das natürliche Gemeinwesen ist so nicht das Resultat, sondern die Voraussetzung der Aneignung. Die Geschichte der antiken Polis ist die Geschichte der zunehmenden Umwandlung dieses ursprünglichen Gemeineigentums in Privateigentum. Durch Wanderung und Eroberung fremden Bodens entwickelt sich die Energie des einzelnen, so daß er sich schließlich zum Privateigentümer aufschwingt. Dennoch bleibt die Idee des wahren Eigentums erhalten: Der Staat besteht zwar aus arbeitenden Parzellenbauern, aber deren Selbständigkeit beruht auf der Beziehung, die sie als Gemeindeglieder zueinander haben.

Jedes dieser Gemeinwesen ist ein selbständiger Organismus, dessen höchstes Ziel die Autarkie ist. Die Produktion ist daher in erster Linie ausgerichtet auf die Erhaltung des Ganzen zur Ermöglichung der Produktion des Einzelnen. Zweck der wirtschaftlichen Tätigkeit und der Arbeit überhaupt ist nicht die Wertschöpfung, sondern die Erhaltung des Einzelnen, der Familie und des Gemeinwesens. Darum geht es den antiken Schriftstellern nie um die Frage, welche Form des Grundeigentums den größten Reichtum abwerfe, sondern sie untersuchen, welche Weise des Eigentums die besten Staatsbürger schafft⁶⁰. Der Reichtum ist nicht Selbstzweck der Produktion; wenn auch dieser Exzeß vorkam, war es doch nicht die herrschende Überzeugung, und nur bei den wenigen Handelsvölkern, die wie Epikurs Götter in den Intermundien der alten Welt lebten, allgemein verbreitet. Im übrigen aber verwirklicht sich der Reichtum in Sachen, denen der Mensch als Subjekt gegenübersteht, und ist zugleich als Wert Kommando über fremde Arbeit, nicht zum Zweck der Herrschaft, sondern des Privatgenusses. «In allen Formen erscheint er in dinglicher Gestalt, sei es Sache, sei es Verhältnis vermittels der Sache, die außer und zufällig neben dem Individuum liegt⁶¹. » Dieser Form des Reichtums entspricht die Produktion: Sie ist nicht auf den Tauschwert, sondern auf den Gebrauchswert angelegt. Sie bezweckt nicht die Entfesselung und Entfaltung der materiellen Produktivkräfte, sondern den Konsum. Die tauschwirtschaftlichen Verhältnisse sind noch wenig entwickelt, da der größte Teil der Bevölkerung unmittelbar durch seine Arbeit sein Bedürfnis stillt. Der Kreis der Zirkulation und des Austauschs werden dadurch verengt, zumal auch der Sklave als Austauschender nicht ins Gewicht fällt.

Die Gebrauchswertproduktion verhindert aber nicht die Mehrarbeit: Mehrarbeit als Arbeit über das Maß der gegebenen Bedürfnisse hinaus hat es immer gegeben, und sie wird immer bleiben⁶². Vom Konsum blieb auch im Sklavensystem der Antike der größte Teil der Arbeitenden, die Sklaven, mehr oder weniger ausgeschlossen. Aber die Alten dachten nicht daran, das Mehr-

⁵⁹ MARX, Grundrisse, S. 385.

⁶⁰ ebenda, S. 387.

⁶¹ ebenda.

⁶² MARX, Kapital, Bd. 3, S. 871.

produkt in Kapital zu verwandeln. Gerade das ausgedehnte Vorkommen der Schatzbildung zeigt, wieviel Mehrwert völlig brachlag. Der Reichtum, der für Privatverkehr geschaffen wurde, war eben deshalb auch relativ klein und erscheint nur so groß, weil er in wenigen Händen aufgehäuft war. Das Überwiegen der Schatzbildung über die Verwertung unterscheidet die antike Produktionsweise von der kapitalistischen: Es gab im Altertum keine Überproduktion, wohl aber gab es eine Überkonsumtion der Reichen, die in den letzten Zeiten Griechenlands und Roms in irrsinnige Verschwendung umschlug, von der die Handelsvölker profitierten⁶³. So erscheint als Korrelat des Sklavenverhältnisses letzten Endes die Luxusproduktion, die beide zum Untergang der antiken Gemeinwesens führten⁶⁴.

Der Gebrauchswertproduktion ist eine besondere Form der Arbeitsteilung eigen. Marx unterscheidet je nach dem Endziel der Produktion zwei Arten von Arbeit: Dem Gebrauchswert ordnet er die nützliche, dem Tauschwert die abstrakte Arbeit zu. In der Antike ist die abstrakte Arbeit eine fast unentwickelte Kategorie. Im Vordergrund steht die nützliche Arbeit. Während daher im Kapitalismus die Arbeitsteilung das Ziel verfolgt, «mit demselben Quantum Arbeit mehr Ware zu produzieren, daher die Waren zu verwohlfeilern und die Akkumulation des Kapitals zu beschleunigen», hat sie in der Antike eine entgegengesetzte Funktion: «Im strengsten Gegensatz zu dieser Akzentuierung der *Quantität* und des *Tauschwertes* halten sich die Schriftsteller des klassischen Altertums ausschließlich an *Qualität* und *Gebrauchswert*⁶⁵. » Zweck ist daher nicht die Beschleunigung der Akkumulation, sondern «infolge der Scheidung der gesellschaftlichen Produktionszweige werden die Waren besser gemacht, die verschiedenen Triebe und Talente der Menschen wählen sich entsprechende Wirkungssphären» im Bewußtsein, daß ohne Beschränkung nirgendwo Bedeutendes zu leisten ist. Homer und Archilochos kennen beide nur diesen Sinn der Arbeitsteilung: Sie verbessert Produkt und Produzent. «Wird gelegentlich auch das Wachstum der Produktenmasse erwähnt, so nur mit Bezug auf die größere Fülle des Gebrauchswerts. Es wird mit keiner Silbe des *Tauschwertes*, der *Verwohlfeilerung* der Waren gedacht. » Auch in späterer Zeit wird der Rahmen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung nicht durchbrochen. Sie behält, wie man heute sagen würde, den Charakter der organischen Berufsteilung⁶⁶. Die Art der Arbeitsteilung ist daher ein wichtiges Unterscheidungskriterium für die beiden Typen von Produktionsweisen: Während in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung der Antike der einzelne Produzent ein ganzes und konsumreifes Produkt verfertigt, herrscht im Kapitalismus die manufakturmäßige Arbeitsteilung vor: Der einzelne produziert hier keine Ware, sondern nur Teile davon; erst das gemeinsame Produkt der Teilarbeiter verwandelt sich in Ware. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung bedeutet Zersplitterung der Produktionsmittel unter verschiedene

⁶³ MARX, Theorien über den Mehrwert, Bd. 2², S. 310.

⁶⁴ MARX, Grundrisse, S. 181, 337.

⁶⁵ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 383ff., ebenso die folgenden Zitate.

⁶⁶ SALIN, E., Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Bern 1944, S. 12.

voneinander unabhängige Warenproduzenten, während die manufakturmäßige Arbeitsteilung die Konzentration der Produktionsmittel in der Hand eines Kapitalisten voraussetzt. Es ist die Aufgabe der nächsten Abschnitte, diese von Marx immer wieder betonten Unterschiede zu vertiefen.

Thukydides, Platon und Xenophon liefern Marx die Belege dafür, daß die antike Arbeitsteilung kein anderes Ziel hatte als die Verwirklichung des Menschen und die Vollendung des Staates. Aus diesen Quellen erschließt sich ihm die Unvereinbarkeit des griechischen Lebensstil mit der das Wirtschaften leitenden Gesinnung, der Widerspruch zwischen der zweckfreien Idealität des griechischen Lebenswillens und der utilitaristischen Zweckhaftigkeit der wirtschaftlichen Tätigkeit. Denn das antike Dasein erfüllt sich in der Selbstdarstellung eines geformten Lebens, die zweckfrei als eine überlegene Haltung um ihrer selbst willen erstrebt wurde, ohne Beziehung auf nützliche Folgen und Absichten. Die wirtschaftliche Tätigkeit, die stets zweckgebunden ist, da sie des unmittelbaren Erfolges wegen betrieben wird, mußte diesem Bildungsideal völlig zuwiderlaufen. Wenn deshalb der Athener als Warenproduzent sich dem Spartaner überlegen fühlte, weil dieser im Krieg wohl über Menschen, nicht aber über Geld verfügen konnte, so blieb auch in der materiellen Produktion sein Ideal dennoch die *αὐτάρκεια* (Autarkie). Denn er wußte, daß die Teilung der Arbeit zwar den Wohlstand zu heben vermochte, daß aber die *αὐτοργγοί* dafür die größere Unabhängigkeit bewahrten⁶⁷.

Den grundlegenden Unterschied zur modernen Form der Arbeitsteilung spricht am eindringlichsten Platon aus, den Marx ausführlich zu Worte kommen läßt. «Plato entwickelt die Teilung der Arbeit innerhalb des Gemeinwesens aus der Vielseitigkeit der Bedürfnisse und der Einseitigkeit der Anlagen der Individuen. » Weil kein Mensch sich selbst genug ist, sondern viele Bedürfnisse hat, nimmt jeder den einen für dieses, den andern für ein anderes Bedürfnis zu Hilfe⁶⁸. Innerhalb des Staates bildet die daraus entspringende Teilung der Arbeit die Grundlage der gesellschaftlichen Scheidung in Stände. Doch mit dem Übergang von der Arbeitsteilung zur ständischen Gliederung verläßt Platon die eigentlich griechische Tradition und erweist sich als Anhänger einer Wirtschaftsform, die nach Marx dem damaligen industriellen Musterland eigen war: denn die *Politeia* ist, soweit in ihr die Teilung der Arbeit als gestaltendes Prinzip auftritt, «nur atheniensische Idealisierung des ägyptischen Kastenwesens», eine Idealisierung, die nicht nur die Zeitgenossen Platons kennen (Isokrates), sondern die noch bei den Griechen der römischen Kaiserzeit in gleicher Weise anzutreffen ist (Diodorus Siculus). Am Wesen der platonischen Auffassung der Arbeitsteilung geht Marx allerdings vorbei. Sein früh gefaßtes Vorurteil gegen den «Philosophen der Transzendenz» versperrt ihm noch in späterer Zeit den Weg zu einem angemessenen Verständnis. So stellt er als den Haupt Gesichtspunkt Platons den Satz hin, daß der Arbeiter sich nach dem Werke richten müsse und nicht das Werk nach dem Arbeiter. «Denn die Arbeit», übersetzt er, «will nicht warten auf die freie Zeit dessen, der sie

⁶⁷ THUKYDIDES, lib. I, cap. 141, 5; MARX, Kapital, Bd. I, S. 384.

⁶⁸ PLATON, De rep., 369b 5; MARX, Kapital, Bd. I, S. 384f.

macht... Muß das Werk . . . auf den Arbeiter warten, so wird oft der kritische Zeitpunkt der Produktion verpaßt und das Machwerk verdorben », *ἐάν τις τινος παρῇ ἔργου καιρόν, διόλλυται*. Platon denkt an die Erfordernisse der Qualität des Werkes. Marx jedoch gibt den Worten einen Sinn, der ihm gestattet, Platon auf die Seite der modernen Ausbeuter zu schlagen: Dieselbe platonische Idee finde man wieder im Protest der englischen Bleichereibesitzer gegen die Klausel des Fabrikakts, der eine bestimmte Eßstunde für alle Arbeiter festsetze; ihr Geschäft, hätten die Bleichereibesitzer eingewandt, könne sich nicht nach den Arbeitern richten; die Erzwingung derselben Eßstunde für alle Arbeiter könne gelegentlich wertvolle Güter dadurch in Gefahr bringen, daß der Arbeitsprozeß nicht beendet werde. « Le platonisme où va-t-il se nicher! »

Die Warengüte ist der ausschlaggebende Gesichtspunkt auch für Xenophon, obgleich er bereits die Stufenleiter der Arbeitsteilung vom Umfang des Marktes abhängig weiß und « mit seinem charakteristisch bürgerlichen Instinkt schon der Teilung der Arbeit innerhalb einer Werkstatt näher rückt ⁶⁹ ».

Die vorstehende Schilderung führt zum Ergebnis, daß nach Marx in der antiken Gesellschaft das Individuum sich zwar in zunehmendem Maße von den alten Stammesbindungen löst, aber dennoch nicht zum isolierten Individuum der entwickelten Warenproduktion wird. Gemeinwesen und Einzelwesen sind noch nicht voneinander getrennt wie in der bürgerlichen Gesellschaft. Der Mensch wird noch nicht als Ware betrachtet. Wenn in der Sklaverei Menschenhandel getrieben wird, so kommt diesem eine ganz andere Bedeutung zu als dem modernen Handel um die Arbeitskraft. Denn als Sklave hat der Arbeiter wohl Wert, Tauschwert, aber der Sklavenhalter kauft nicht die Arbeit getrennt vom Sklaven. Dagegen hat der Arbeiter als freier Arbeiter keinen Wert, sondern nur die Disposition über seine Arbeit, die der Kapitalist durch Austausch von ihm erlangt, hat Wert ⁷⁰. Die antike Sklaverei begründet ein persönliches Abhängigkeitsverhältnis, wie es dem Zustand entspricht, in dem selbst arbeitende Eigentümer als Austauschende auftreten. Der Sklave selbst nimmt nicht teil am Austausch, er tauscht nicht seine Arbeit um das Geld des Herrn, sondern dieser erwirbt den ganzen Sklaven im Tausch von einem andern Besitzer. Der Reichtum kann sich daher unter solchen Umständen nicht zum Kapital entwickeln, da Kapital in Marx' Definition Nicht-Arbeit bedeutet und wesentlich gebunden ist an die Existenz der freien Lohnarbeit als Gegensatz. Das schließt sogleich die Möglichkeit der großen Industrie in der Antike aus: Vorherrschend ist daher die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die verhindert, daß der Mensch zum Bruchstück wird. Die antike Produktionsweise läßt eine höhere Bildung, eine größere Fülle des einzelnen Individuums zu. Wenn daher der Mensch auch nach den Gesetzen der Schönheit formiert, so konnte er diesem Trieb vorzugsweise in der Antike nachleben, da die materiellen Bedingungen dieser im eigentlichen Sinne freien Betätigungsweise des Menschen in hohem Maße günstig waren. Diese Besonderheiten der Produktion vermögen manches zu erklären über den Charakter der griechischen Kunst.

⁶⁹ XENOPHON, *Cyropaed.*, lib. VIII, cap. 2, 5; MARX, a. a. O.

⁷⁰ MARX, *Grundrisse*, S. 199.

Alle diese Merkmale, durch die die antike Produktionsweise sich gründlich von der kapitalistischen unterscheidet, schließen nicht das Vorhandensein gemeinsamer Kategorien aus: Doch trat, was im Kapitalismus herrschend wurde, erst in untergeordneter und unentwickelter Form auf. Dies soll an einem der Hauptbegriffe der Marxschen Analyse erörtert werden.

6. Das Geld als Ursache des Zerfalls und als Bedingung des Fortschritts ⁷¹

Es wird ein helleres und klareres Licht auf die verschiedenen Möglichkeiten ästhetischer Wirksamkeit fallen, wenn das Bild, in dem sich die kapitalistische Produktionsweise Marx darbietet, in seinen wichtigsten Zügen geschildert wird. Der Kapitalismus ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß in ihm die große industrielle Produktion die ausschlaggebende ist. Ihre Existenz setzt Zustände voraus, die in der Antike höchstens lokal verwirklicht waren. Sie ist gebunden an die Auflösung wesentlicher Verhältnisse der antiken Welt: Jene Kategorien, an deren Ausbildung die Antike zugrunde ging, werden zu herrschenden, so daß sie nicht mehr Ursachen des Untergangs, sondern des Fortschritts sind. Hellas und Rom verfallen mit der Entwicklung des Handels, der Manufaktur, des Tauscherts, des Geldes und des Kapitals, während die moderne Gesellschaft in gleichem Schritte mit ihnen emporwächst ⁷².

Die kapitalistische industrielle Produktion ist Warenproduktion. Alle Produkte, auch die Arbeitskraft, erscheinen als Waren auf dem Markt. Direkter Zweck und bestimmendes Motiv dieser Produktion ist der Mehrwert. Die Waren werden nicht primär um ihres Gebrauchs willen produziert, sondern um ihres Austausches willen. Die Konsumtion ist auf allen Punkten durch den Austausch vermittelt, und die Arbeit hat daher nie unmittelbaren Gebrauchswert für die Arbeitenden. Die Basis der Produktion ist die Arbeit als Tauschwert und Tauschwert schaffend ⁷³. Was bedeuten diese wenigen schlagwortartigen Sätze im Hinblick auf jene Fakten, die sich als Bedingungen der griechischen Kunst herausgestellt haben? Die Antike hat sich wohl vom Wesen der menschlichen Arbeit ebenfalls entfernt, aber sie blieb auf einer Stufe der Entfremdung stehen, die die denkbar größte Entwicklung des ästhetischen Sinnes erlaubte. Demgegenüber stellt der Kapitalismus die äußerste Form der Entfremdung dar. Während im klassischen Altertum infolge des Überwiegens der kleinen Landwirtschaft und des Handwerks die produktive Tätig-

⁷¹ Außer den Quellen wurde folgende Literatur herangezogen: WILLERS, D., Die Ökonomie des Aristoteles, Breslau 1931; GELESNOFF, W., Die ökonomische Gedankenwelt des Aristoteles, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Soz. politik, Bd. 50, 1922; BRAKE, J., Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung, Frankfurt a.M. 1935; SALIN, E., Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Bern 1944; Ders., Platon und die griechische Utopie, München und Leipzig 1921; Ders., Der Sozialismus in Hellas, in: Festgabe für E. GÖTHEIN, München und Leipzig 1923; Ders., Kapitalbegriff und Kapitallehre von der Antike zu den Physiokraten, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Jg. 23, 1930; Ders., Staat und Handel in Hellas in archaischer und klassischer Zeit, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Jg. 89, 1930.

⁷² MARX, Grundrisse, S. 76.

⁷³ MARX, Kapital, Bd. 3, 93 ff. und Grundrisse, S. 322.

keit des Individuums und sein Anteil an der Produktion an eine bestimmte Form der Arbeit und des Produkts gebunden war und sich auf dieser Grundlage auch das Verhältnis der Menschen zueinander persönlich gestaltete, ist durch die Industrie die bestimmte Arbeit zur abstrakten geworden. Und dieser abstrakten Arbeit tritt das Kapital gegenüber. Wenn in der Antike Eigentümer und Arbeiter größtenteils in ein und derselben Person vereinigt waren, so existieren nun beide nur mehr getrennt voneinander. Die Masse der Individuen wird infolge ihrer Eigentumslosigkeit zum Verkauf ihrer Arbeit gezwungen. Die Menschen sind von ihren bisherigen affirmativen Beziehungen zu den objektiven Bedingungen ihrer Arbeit geschieden und dadurch in freie Arbeiter verwandelt worden. Andererseits sind auch diese objektiven Bedingungen selbst, d. h. die Arbeitsinstrumente, in dem Sinne frei geworden, daß sie nur mehr in der Form von Werten den eigentumslosen Arbeitern gegenüberstehen. «Derselbe Prozeß, der die Masse als freie Arbeiter den *objektiven Arbeitsbedingungen* gegenübergestellt, hat auch diese Bedingungen als *Kapital* den freien Arbeitern gegenübergestellt⁷⁴.» Kapital und freie Arbeit stehen daher in dem Verhältnis zueinander, daß ein Moment in negativer Beziehung zum andern erscheint. Diese Scheidung ist die Grundlage des kapitalistischen Prozesses.

Die Wirklichkeit des freien Arbeitsverhältnisses bedeutet gegenüber dem antiken Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis die vollständige Entfremdung des Menschen von seinem Wesen. Die Entwicklung der Produktivkräfte gestaltet nicht etwa die vergegenständlichte Arbeit zum immer gewaltigeren Leib der subjektiven Arbeitskraft, sondern sie nimmt eine immer kolossalere Selbständigkeit gegen die lebendige Arbeit an, so daß der gesellschaftliche Reichtum als fremde und beherrschende Macht der Arbeit gegenübertritt. Der Ton wird gelegt nicht auf die Vergegenständlichung, die als solche zum Wesen des Menschen gehört, «sondern auf das Entfremdet-, Entäußert-, Veräußertsein, das Nicht-dem-Arbeiter-, sondern den personifizierten Produktionsbedingungen-, i. e. dem-Kapital-Zugehören der ungeheuren gegenständlichen Macht, die die gesellschaftliche Arbeit selbst sich als eins ihrer Momente gegenübergestellt hat⁷⁵». Die Existenz des Menschen ist hier nicht mehr das Mittel zu seiner Wesensverwirklichung, sondern sein Wesen wird zum Mittel seiner bloßen Existenz. Sie ist die totale Verkehrung und Verdeckung des Wesens des Menschen und der menschlichen Arbeit: Die Beziehung von Mensch zu Mensch und das Verhältnis des gesellschaftlichen Menschen zur Natur erscheinen in verdinglichter Form. Marx braucht wiederholt für dieses «Auf-den-Kopf-stellen» der grundlegenden Kategorien des menschlichen Seins den Ausdruck Fetischisierung; d. h. dem Bewußtsein des Menschen bietet sich die Welt anders dar, als sie ist, in ihrer Struktur verzerrt, aus ihrem Zusammenhang herausgerissen. Es ist eine Folge der zunehmenden Verdinglichung, daß an die Stelle des persönlichen Verhältnisses die sachliche Abhängigkeit tritt. Die Auflösung des persönlichen Verhältnisses in der

⁷⁴ MARX, Grundrisse, S. 402.

⁷⁵ ebenda, S. 716.

Produktion kommt der allseitigen Abhängigkeit der Produzenten voneinander gleich. Das erste besagt, daß die Individuen gegeneinander völlig gleichgültig geworden sind, sich nicht mehr direkt aufeinander beziehen. Jeder verfolgt sein Privatinteresse und nur dieses. Die Gebrauchsgegenstände sind Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten. Der Komplex dieser Privatarbeiten bildet die gesellschaftliche Gesamtarbeit und die einzelnen Verrichtungen betätigen sich als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, in die der Austausch die Produkte und, durch ihre Vermittlung, die Produzenten versetzt. «Den letzteren *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie *sind*, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen* ⁷⁶. » Damit ist auch das zweite, die allseitige Abhängigkeit, näher bestimmt: Sie bekundet sich in der beständigen Notwendigkeit des Austauschs und in dem Tauschwert als allseitigem Vermittler. Die allseitige Abhängigkeit ist nicht etwa ein Verhalten der Individuen zueinander, sondern sie ist das Unterordnen unter Verhältnisse, die unabhängig von ihnen bestehen und davon herrühren, daß die gleichgültigen Individuen miteinander zusammenstoßen wie die Atome Epikurs im leeren Raum. Der allgemeine Austausch der Tätigkeiten und der Produkte, der zur Lebensbedingung jedes einzelnen geworden ist, erscheint dem Menschen als fremd und unabhängig.

Der Unterschied zur Antike ist grundlegend. Im antiken Herrschaftsverhältnis treten die Individuen nur in *einer* Bestimmtheit zueinander in Beziehung: Als Herr und als Sklave. Im entwickelten Austauschsystem des Kapitalismus sind alle persönlichen Bande gesprengt und die Menschen scheinen frei. Doch dieser Schein trügt. Die Umwandlung der persönlichen Beschränkung in eine sachliche ist nicht gleich der Beseitigung der Abhängigkeitsverhältnisse, sondern nur ihre Auflösung in eine allgemeine Form, das Herausarbeiten des allgemeinen Grundes der Abhängigkeitsverhältnisse. Statt von konkreten Personen wird das Individuum nun von Abstraktionen beherrscht ⁷⁷.

Ausdruck dieser abstrakten Beziehungen ist das Geld. Denn je mehr der Tauschwert unmittelbares Objekt der Produktion wird, desto mehr müssen sich die Geldverhältnisse entwickeln und mit ihnen die Widersprüche, die ihnen immanent sind. Je mehr das Bedürfnis des Austausches und die Verwandlung des Produkts in Tauschwert zunehmen, desto mehr wächst die Macht des Geldes. Marx schildert die Genesis des Geldes in prägnanter Form: «Das Produkt wird zur Ware; die Ware wird zum Tauschwert; der Tauschwert der Ware ist ihre immanente Geldeigenschaft; diese ihre Geldeigenschaft löst sich von ihr als Geld los, gewinnt eine allgemeine, von allen besondern Waren und ihrer natürlichen Existenzweise gesonderte soziale Existenz; das Verhältnis des Produkts zu sich als Tauschwert wird sein Verhältnis zu einem

⁷⁶ MARX, Kapital, Bd. I, S. 78.

⁷⁷ MARX, Grundrisse, S. 81 f.

neben ihm existierenden Gelde oder aller Produkte zu dem außer ihnen allen existierenden Geld⁷⁸. » Marx erhebt mit dieser Darstellung des Entstehungsprozesses des Geldes nicht den Anspruch, den tatsächlichen historischen Vorgang wiederzugeben so wenig übrigens wie Aristoteles, der die Erschaffung des Geldes auf die Ausdehnung des Handels zurückführte⁷⁹ und auf den sich Marx stützt. Beide entwerfen nur ein «ideales» Schema. Das Geld wird aus der Knechtsgestalt, in der es als bloßes Zirkulationsmittel erscheint, zum Herrscher und Gott in der Welt der Waren. «Es stellt die himmlische Existenz der Waren dar, während sie seine irdische darstellen⁸⁰. » Den Zusammenhang zwischen der Versachlichung der gesellschaftlichen Beziehungen und der Existenz des Geldes erleuchtet Marx an einem Passus aus der Nikomachischen Ethik. Aristoteles billigt dort dem Geld zu, ein Bürge (ἐγγυητής) dafür zu sein, daß ein späterer Tausch, falls jetzt kein Bedürfnis vorliegt, bei Eintreten des Bedürfnisses möglich sein werde⁸¹. Ist damit nicht gesagt, fragt Marx, daß die Menschen der Sache das Vertrauen schenken, das sie sich als Personen versagen? Das ist offenbar nur möglich, wenn das Verhältnis der Personen untereinander selbst versachlicht ist. Denn jedes andere Pfand mag dem Pfandinhaber als solches nützen, Geld hingegen nützt ihm nur als «Faustpfand der Gesellschaft». Und diese gesellschaftliche Eigenschaft kann das Geld nur besitzen, weil die Individuen ihre eigene gesellschaftliche Beziehung als Gegenstand sich entfremdet haben⁸².

Es entspricht der Versachlichung aller Verhältnisse, daß das Geld zum realen Gemeinwesen wird. Doch dieses Gemeinwesen ist eine bloße Abstraktion, eine zufällige äußerliche Sache für den Einzelnen und zugleich Mittel seiner Befriedigung als eines isolierten Einzelnen. Im antiken Gemeinwesen besitzt das Tauschmittel noch eine geringe Kraft und hängt mit der Natur des unmittelbaren Arbeitsprodukts und den unmittelbaren Bedürfnissen der Austauschenden noch enger zusammen. Daher ist auch die Kraft der Polis als des Gemeinwesens, das die Menschen zusammenschließt, so groß. Doch gerade weil die antike Polis diese ganz andere Beziehung des Individuums für sich unterstellt, wird sie durch die Entwicklung des Geldes gebrochen⁸³. Denn das Geld ist kosmopolitisch, wie es Athenaios deutlich ausspricht: ἔστιν δὲ ποδαπὸς τὸ γένος οὗτος; πλούσιος (welchen Vaterlandes, welchen Stammes ist er? Er ist reich)⁸⁴. Als kosmopolitisches Wesen aber bedarf es keines Vaterlandes: «Die antike Gesellschaft denunziert es daher als die *Scheidemünze* ihrer ökonomischen und sittlichen Ordnung⁸⁵. »

Es liegt in der Bestimmung des Geldverhältnisses, daß im Akt des Austausches die Subjekte als Tauschwertbesitzer einander gleich werden, wie

⁷⁸ ebenda, S. 65.

⁷⁹ ARISTOTELES, Pol. 1257a 31 ff.

⁸⁰ MARX, Grundrisse, S. 133.

⁸¹ ARISTOTELES, Eth. Nic. 1133b 10 ff.

⁸² MARX, Grundrisse, S. 78, Kapital, Bd. I, S. 136.

⁸³ ebenda, S. 75, 137.

⁸⁴ ebenda, S. 878, 894; ATHENAEUS, Deipn., lib. IV, 159 d.

⁸⁵ MARX, Kapital, Bd. I, S. 138.

ihre Objekte als Äquivalente einander gleich sind. Indem die Individuen als Besitzer von Äquivalenten einander gegenüber treten, abstrahieren sie von allen sonstigen individuellen Unterschieden. Sie sind nur die Individuation von Geld⁸⁶. Dieser Sachverhalt wird in seiner vollen Bedeutung erst deutlich, wenn nicht nur die formelle Beziehung, die der Tauschwert darstellt, sondern auch ihr Inhalt berücksichtigt wird: Der Gebrauchswert. Er drückt nicht wie letzten Endes der Tauschwert die Beziehung zwischen den Austauschenden aus, sondern das Verhältnis zwischen Mensch und Sache. Dennoch gefährdet er nicht die soziale Gleichheit der Individuen, sondern macht vielmehr ihre natürliche Verschiedenheit zum Grund ihrer sozialen Gleichheit. Wären nämlich die Bedürfnisse zweier Individuen gleich und würden beide in demselben Gegenstand ihre Arbeit realisieren, so käme keine soziale Beziehung zustande. Erst die Verschiedenheit der Bedürfnisse gibt Anlaß zum Austausch und zur sozialen Gleichsetzung in diesem Akt. Vom Gebrauchswert aus gesehen sind daher die Individuen nicht gleichgültig gegeneinander, sondern integrieren sich, weil jedes Besitzer des Gebrauchswerts ist, dessen das andere bedarf. Indem die natürliche Verschiedenheit der Menschen und der Waren das Motiv zur Integrierung der Menschen bildet, konstituiert sie zugleich die Freiheit aller. Denn keiner bemächtigt sich der Ware des andern mit Gewalt, sondern sie anerkennen sich wechselseitig als Eigentümer, als Personen⁸⁷. In der gegenseitigen Anerkennung besteht ihre Freiheit. Der Hegelianer Marx greift auf die «Phänomenologie» zurück⁸⁸. Die Freiheit des Individuums ist dadurch gesetzt, daß das eine das andere als ebenso sein selbstsüchtiges Interesse verwirklichend anerkannt und weiß. Beide sind sich bewußt, daß das gemeinschaftliche Interesse der Austausch der selbstsüchtigen Interessen ist. «Wenn also die ökonomische Form, der Austausch, nach allen Seiten hin die Gleichheit der Subjekte setzt, so der Inhalt, der Stoff, individueller sowohl wie sachlicher, der zum Austausch treibt, die Freiheit⁸⁹.» Der Austausch von Tauschwerten ist daher die produktive Basis aller Gleichheit und Freiheit. Damit ist zugleich erwiesen, daß die allgemeine Herrschaft des Tauschverhältnisses, die die Herrschaft des Geldes bedeutet, auflösend wirken muß auf alle persönlichen Abhängigkeiten. Während daher bei Aristoteles *ισότης* und *ἐλευθερία* immer auswählenden und auszeichnenden Sinn haben, kommen Gleichheit und Freiheit im kapitalistischen System wenigstens formell allen zu⁹⁰. An die Stelle des antiken Sklavenmarktes tritt der

⁸⁶ MARX, Grundrisse, S. 158.

⁸⁷ ebenda, S. 155, 911.

⁸⁸ Vgl. HEGEL, Phän., S. 143: «Jedes ist dem andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.»

⁸⁹ MARX, Grundrisse, S. 156.

⁹⁰ Daß es sich in der bürgerlichen Gesellschaft nur um eine abstrakte, nicht um die wirkliche Freiheit handelt, hat Marx in verschiedenen Schriften betont. Die Anerkennung der Freiheitsrechte hat den gleichen Sinn wie die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat. Es geht jedesmal nur darum, den status quo zu sichern. Freiheit bedeutet daher in der bürgerlichen Gesellschaft nicht die wahre Freiheit, da sie den Menschen nicht von den größten Fesseln, nämlich der Religion, befreit, sondern ihm Religionsfreiheit gibt; da sie ihn nicht des Eigentums entledigt, sondern ihm Eigentumsfreiheit zugesteht; da sie ihn nicht vom Schmutz des

moderne Arbeitsmarkt, auf dem der von allen Hörigkeitsverhältnissen freie, aber auch jeden Eigentums entblößte Arbeiter, die zum Vermögen seiner Leiblichkeit gehörende Arbeit zum Kauf anbietet. Da er diesen seinen Gebrauchswert umtauscht gegen das Geld, wird er Mitgenießer des allgemeinen Reichtums bis zur Grenze seines Äquivalents. Der Kreis seiner Genüsse ist also nicht qualitativ beschränkt, sondern quantitativ. Diese Art der Teilnahme am Konsum verleiht ihm als Agenten der Produktion eine ganz andere Wichtigkeit, als sie der Sklave besessen hat⁹¹. Er tritt als Austauschender auf, während der Sklave nach den « Institutionen » bestimmt war als einer, der nicht durch den Austausch für sich erwerben kann⁹².

Im Hintergrund dieser ganzen Analyse, der Marx das Geld und seine Folgen unterzieht, steht jener « große Forscher », « der die *Wertform*, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat : Aristoteles⁹³. Der Tauschverkehr ist für Aristoteles eine besondere Art der proportionalen Vergeltung. Die Proportion, die die Norm für den Austausch darstellt, die ihn zu einem gerechten macht, ist die Gleichheit des Verhältnisses zwischen den Tauschenden und ihren Werken. Wenn eine solche Gleichung nicht besteht, so kann sich keine Verbindung zwischen den Tauschenden herstellen, denn nichts hindert, daß das Werk des einen besser ist als das des andern⁹⁴. Die Werke, die getauscht werden, sind aber nicht nur dem Grad, sondern auch der Art nach verschieden. Es muß daher etwas geben, was sie kommensurabel macht. Das ist zunächst das Bedürfnis, « das alles zusammenhält⁹⁵ ». Denn für das Bedürfnis sind die Güter *ὁργανὰ πρὸς ζωὴν* (Mittel zum Leben) und insofern vergleichbar. Aber das Bedürfnis kann wohl Unvergleichbares vergleichbar und darum meßbar machen, es kann jedoch, da es elastisch ist, selbst nicht unmittelbares Maß für den Tausch sein. Es bedarf eines relativ stabilen Vertreters : Dazu wurde durch Übereinkunft das Geld. Ihm fällt die Rolle zu, wie ein Maß die Dinge meßbar zu machen und die Gleichheit herzustellen, in der jeder das seine erlangt. « Denn ohne Tausch wäre keine Gemeinschaft möglich und kein Tausch ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Kommensurabilität⁹⁶. » Hier aber, kommentiert Marx, stützt Aristoteles und gibt, nachdem er die Geldform der Ware aus der einfachen Wertform entwickelt und die qualitative Gleichsetzung verschiedener Güter im Wertverhältnis festgestellt hat, die weitere Analyse der Wertform auf. Denn es scheint ihm in Wahrheit unmöglich, daß verschiedenartige Dinge qualitativ gleich seien. Die Gleichsetzung kann nur

Erwerbs erläßt, sondern ihm die Gewerbefreiheit verleiht. Der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft ist nur in dem Sinne frei, als er ein unabhängiger, « nur durch das Band des Privatinteresses und der *bewußtlosen* Naturnotwendigkeit » mit dem Menschen zusammenhängender Mensch ist, während er in Wirklichkeit der Sklave seiner Erwerbsarbeit und seines eigenen wie des fremden eigensüchtigen Bedürfnisses ist. Vgl. MEGA, Bd. 3, S. 288, 291f.; dazu auch der Artikel « Zur Judenfrage », MEGA, Bd. 1, S. 576.

⁹¹ MARX, Grundrisse, S. 194.

⁹² ebenda, S. 157.

⁹³ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 64.

⁹⁴ ARISTOTELES, Eth. Nic., 1133a 12f.

⁹⁵ ebenda, 1133a 28.

⁹⁶ ebenda, 1133b 17.

etwas der Warennatur der Dinge Fremdes sein, also nur ein «Notbehelf für das praktische Bedürfnis⁹⁷». Aristoteles scheitert nach Marx am Mangel des Wertbegriffs: Es fehlt ihm die Vorstellung der Wertsubstanz, die zwei verschiedenartige Güter zu gleichen macht. Marx weiß sich hier – als «letzter der Scholastiker» der Spur des großen Aquinaten folgend⁹⁸ – seinem antiken Vorbild überlegen. Er kennt die Wertsubstanz: Es ist die abstrakte menschliche Arbeit in gesellschaftlicher Form.

Marx begnügt sich nicht damit, den Mangel des Aristoteles aufzudecken, sondern – und das führt zugleich zum Thema zurück – er erklärt diesen Mangel aus den spezifischen Produktionsverhältnissen: Aristoteles konnte nicht aus der Wertform selbst herauslesen, daß in den Warenwerten alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, «weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte und daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte⁹⁹». Dies ist der tiefere Grund, weshalb bei ihm die *ισότης* normativen Charakter haben konnte und nicht die mechanische Gleichheit, sondern nur ein Entgelt nach dem Verhältnis von Person und Leistung die Gerechtigkeit verwirklichte. Um die Arbeit als Wertsubstanz zu finden, bedarf es einer Gesellschaftsformation, in der die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts ist und das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer vorherrscht, so daß der Begriff der menschlichen Gleichheit und damit der Gleichheit und Gleichgültigkeit aller Arbeiten die Festigkeit eines Volksurteils besitzt. «Das Genie des Aristoteles glänzt gerade darin, daß er im Wertausdruck der Waren ein Gleichheitsverhältnis entdeckt. Nur die historische Schranke der Gesellschaft, worin er lebte, verhindert ihn herauszufinden, worin denn «in Wahrheit» dies Gleichheitsverhältnis besteht¹⁰⁰.» Zu bezweifeln bleibt, ob Marx mit der Zurückführung auf rein historische Bedingungen die weite Fassung des Wertproblems bei Aristoteles adäquat erfaßt hat.

Wie sich gezeigt hat, unterstellt das Geld als allgemeines Individuum des Reichtums keine individuelle Beziehung zu seinem Besitzer. Es ist nicht die Entwicklung irgendeiner wesentlichen Seite der Individualität des Besitzers, da es Besitz des Individualitätslosen darstellt. Seine Beziehung zum einzelnen ist daher eine rein zufällige. Umgekehrt aber gibt diese Beziehung zu einer gar nicht mit seiner Individualität zusammenhängenden Sache dem Besitzer die allgemeine Herrschaft über die Gesellschaft, über die ganze Welt der Arbeiten und Genüsse. «Das Geld ist daher nicht nur ein Gegenstand der Bereicherungssucht, sondern es ist der Gegenstand derselben. Sie ist wesentlich auri sacra fames¹⁰¹.» Die Bereicherungssucht als solche wird im Unterschied zur Sucht nach besonderem Reichtum an Gegenständen erst möglich, wenn der Reichtum als solcher in einem besonderen Ding individualisiert ist. Hab-sucht ist auch ohne Geld möglich und hat immer existiert. Die Bereicherungs-

⁹⁷ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 64.

⁹⁸ Vgl. TAWNEY, R. H., Religion und Frühkapitalismus, Bern 1946, S. 50.

⁹⁹ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 65.

¹⁰⁰ ebenda.

¹⁰¹ MARX, Grundrisse, S. 133, 894; Kritik, S. 140.

sucht dagegen, die auf abstrakten Reichtum geht, ist das Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung und schon den antiken Schriftstellern als unnatürlich erschienen. Daher ihr « Jammer über das Geld als die Quelle alles Bösen ¹⁰² ». Pindar, Sophokles, Aristophanes, Athenaios, Plinius, die Marx alle zitiert, wenden sich in gleicher Strenge gegen das Geld, « das Staaten stürzt / Und wüste macht und Menschen treibt von Haus und Hof, / Und tugendhafte Herzen oft verwandelt und / bekehrt zur Übung lasterhafter Handlungen. . . ¹⁰³ ». Es ist nicht das Geld als Maß oder als Zirkulationsmittel, gegen das diese Klagen sich richten. Denn in diesen Funktionen dient es noch vorwiegend einem außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck: Der Aneignung von Gebrauchswerten, der Befriedigung von Bedürfnissen. Die eigentlich zersetzende und alles auflösende Wirkung entfaltet das Geld erst, wenn es erkannt wird als universeller Repräsentant des Reichtums. In dieser Bestimmung erscheint es plötzlich auf einer bestimmten Stufe der ökonomischen Entwicklung: Bei den Griechen mit der Ausdehnung des Handels, bei den Römern mit den Eroberungen. Je mehr es sich in dieser Bestimmung ausbildet, desto mehr befördert es den Untergang der alten Gemeinwesen.

Die Bereicherungssucht konzentriert sich in der Antike im wesentlichen auf die Schatzbildung. « Bei den Völkern von rein metallischer Zirkulation, wie bei den Alten, zeigt sich die Schatzbildung als ein allseitiger Prozeß vom Einzelnen bis zum Staat, der seinen Staatsschatz hütet ¹⁰⁴. » Die Schatzbildung geschieht dadurch, daß der Warenbesitzer möglichst viel verkauft und möglichst wenig kauft, wie es der alte Cato lehrte: *patrem familias vendacem non emacem esse* ¹⁰⁵. Mit dieser Zielsetzung stellt sich die Aufhäufung als eine Art Askese dar: Um den Reichtum in seiner allgemeinen Form sich anzueignen, verzichtet der Schatzbildner auf den stofflichen Reichtum. Die psychische Verfassung, der dieses Tun entstammt, ist der Geiz, der selbst Pluton aus dem Innern der Erde zu ziehen hofft ¹⁰⁶. Weil das Geld abstrakter Reichtum ist, ist es das einzige Ding, nach dem das Verlangen allgemein ist. Während die Vorratsbildung des besonderen Reichtums besondere Prozesse erfordert, die vom einfachen Akt des Aufhäufens selbst verschieden sind, und damit die besonderen Seiten der Individualität entwickelt, ist das Aufhäufen von Geld eine « ganz inhaltlose Tätigkeit », die, auf andere Waren angewandt, sie entwerten würde. Horaz versteht daher nichts von der « Philosophie der Schatzbildung », wenn er in seinen Satiren die Gold- und Silbergierigen, die ihren Schatz nicht zu gebrauchen wissen, als ebenso wahnwitzig und hirnlos (*delirus et amens*) bezeichnet, wie jene, die Lauten (*citharae*) aufspeicherten, ohne des Lautenspiels mächtig zu sein ¹⁰⁷. Horaz ist sich nicht bewußt, daß Gold und Silber nicht besonderen, sondern allgemeinen Reichtum darstellen ¹⁰⁸. Das Fest-

¹⁰² MARX, Grundrisse, S. 134.

¹⁰³ Marx, Kapital, Bd. 1, S. 138.

¹⁰⁴ MARX, Kritik, S. 134.

¹⁰⁵ ebenda, S. 136, vgl. auch Kapital, Bd. 1, S. 139.

¹⁰⁶ ATHENAEUS, *Deipn.*, lib. VI, 233 e; MARX, Grundrisse, S. 894, Kapital, Bd. 1, S. 138.

¹⁰⁷ HORATIUS, *Serm.*, lib. II, 3, 104–110.

¹⁰⁸ MARX, Kritik, S. 142, Grundrisse, S. 144.

halten des Reichtums in seiner metallischen Form ist die reine Abstraktion der Welt der wirklichen Reichtümer und darum eine bloße Einbildung. Es ist daher wohl möglich, daß der Reichtum gerade dort, wo er in handgreiflicher Form zu existieren scheint, zum bloßen «Hirngespinnst» verdunstet. Das Auseinanderfallen von stofflichem und geldförmigem Reichtum ist nicht nur eine theoretische Angelegenheit, sondern eine praktische Tatsache. Marx spielt auf das Beispiel des Midas an, das Aristoteles zur Veranschaulichung dieser Problematik verwendet¹⁰⁹. Es könne vorkommen, daß einer, der reichlich mit Geld versehen sei, nichts zu essen habe, heißt es in der «Politik», und die Folgerung lautet: Jener Reichtum könne nicht naturgemäß sein, dessen Besitz einen nicht davor schütze, Hungers zu sterben, wie es nach der Sage jenem Midas ergangen sei, dem alles, was ihm vorgesetzt wurde, wegen der Unersättlichkeit seiner Wünsche sich in Gold verwandelte. Der Grund dieses Widerspruches liegt im Wesen des Geldes selbst: Denn zuweilen scheint es, als sei das Geld eine Fiktion und ausschließlich ein Brauch (νόμος), von Natur aber nichts, so daß es wertlos wird, wenn die Gebrauchenden es ändern¹¹⁰. Im Midas-Beispiel ist nicht nur der Geiz als Moment der Geldgier enthalten, sondern auch das Streben zur Schaustellung des Reichtums. Denn silberne und goldene Waren sind, sofern das Material, aus dem sie bestehen, Geldstoff ist, umwandelbar in Geld. Daher findet die größte Schaustellung des Reichtums statt in ihrer Benutzung als konkrete Gebrauchsgegenstände. «Wenn der Warenbesitzer auf gewissen Stufen der Produktion seinen Schatz verbirgt, treibt es ihn überall, wo es mit Sicherheit geschehn kann, als rico hombre den andern Warenbesitzern zu erscheinen¹¹¹.» Der wachsende Gebrauch von Gold und Silber als Luxusgegenstände mit wachsendem Reichtum, zumal in Friedenszeiten, war den antiken Autoren eine völlige Selbstverständlichkeit, wie Marx aus Xenophons *De vectigalibus* dartut¹¹².

Dem Widerspruch zwischen dem echten griechischen Lebensstil und dem wirtschaftlichen Handeln, den Marx bei den Tragikern in der Gegenüberstellung von δίκη (Recht) und κέρδος (Gewinn) vernimmt¹¹³, gab die plastische Formulierung wiederum Aristoteles. Seine ökonomische Theorie muß, soweit sich Marx mit ihr unter diesem Aspekt auseinandersetzt¹¹⁴, hier eingeflochten werden. Unter den vier Herrschaftsformen, mit denen Aristoteles die «Politik» einleitet, stellt die ökonomische die Herrschaft über den Besitz dar. Da der Besitz erworben werden muß, stellt sich die Frage, ob die Kunst, die sich mit dem Erwerb befaßt (κτητική) zur Ökonomie gehört, und in welcher Beziehung sie allenfalls zu ihr steht. Das Problem der systematischen Einordnung der Erwerbskunst ist darum entscheidend, weil in ihrer Stellung ihr Ziel und damit auch ihr Wesen bestimmt wird: Ist sie ein Teil der Oikonomia, so muß sie naturgemäß sein und dem Ziel dienen, das dem Besitz als dem πλήθος

¹⁰⁹ ARISTOTELES, *Pol.*, 1257b 14ff.

¹¹⁰ ebenda, 1257b 10.

¹¹¹ MARX, *Kritik*, S. 143.

¹¹² ebenda, S. 146.

¹¹³ ebenda, außerdem: *Grundrisse*, S. 872.

¹¹⁴ MARX, *Kapital*, Bd. 1, S. 159f.

ὁργανὸν πρὸς ζῶντα gesetzt ist, d. h. sie muß das zum Leben Notwendige und nur das beschaffen. Damit ist zugleich das Maß der Erwerbskunst bestimmt: Sie hat sich nach dem Bedürfnis zu richten. Die Elastizität dieses Maßes ist dadurch eingeschränkt, daß ihr objektives Korrelat, die Erhaltung (σωτηρία), der Autarkie und ihrer Rangordnung der Zwecke eingefügt ist: Das zum guten Leben genügende Maß dieser Art von Besitz ist nicht unbegrenzt¹¹⁵. Die Autarkie wird so zur Norm für das Bedürfnis und scheidet damit die natürliche Erwerbskunst von der naturwidrigen. Im Begriff der Autarkie widerspiegelt sich das von der modernen, durch das Erwerbs- und Gewinnmotiv gelenkten Haltung völlig verschiedene griechische Lebensziel, das nicht in erster Linie auf den Einzelnen, sondern auf die Gemeinschaft ausgerichtet ist: Den höchsten Grad von Autarkie kann nur die Polis erlangen, weil in ihr die größte Mannigfaltigkeit zu einer Einheit zusammengeschlossen ist, und den geringsten Grad erreicht der Mensch, weil er am meisten ἓν (eins) ist. Er nimmt am εὖ ζῆν (guten Leben) teil nur als πολίτης (Bürger). Seine Erwerbskunst ist daher naturgemäß, sofern sie sich der Norm des Ganzen fügt.

Wenn es aber eine natürliche Erwerbskunst gibt, so ist mit ihr zugleich die Möglichkeit der normwidrigen Bereicherungskunst gesetzt. Daß sich dieses andere Genos der Erwerbskunst ausbilden kann, begründet Aristoteles damit, daß jedes Gut in zweifacher Weise gebraucht werden kann, und zwar so, daß der eine Gebrauch dem Ding eigentümlich ist und der andere nicht, wie z. B. bei einem Schuh das Anziehen und seine Verwendung als Tauschobjekt. Beides sind Gebrauchsweisen des Schuhs, aber der Tausch ist nicht der ihm eigentümliche Gebrauch, denn er ist nicht um des Tausches willen geschaffen worden. Norm für den Gebrauch ist daher die immanente Zweckursache. Die διττή χοῆσις stellt die doppelte objektive Verwendungsmöglichkeit der Güter fest, leitet also den Unterschied von den Objekten her. Es handelt sich nicht um die subjektiven Kategorien Gebrauchswert und Tauschwert. Dieser unrichtigen Interpretation verfällt auch Marx, wenn er sagt, daß Aristoteles den Tauschwert in der Bestimmung fasse, daß für den Besitzer das Gut ein Nicht-Gebrauchswert, sondern nur stofflicher Träger des Tauschwerts sei¹¹⁶. Aristoteles sind diese subjektiven Kategorien fremd: Der eigentümliche Gebrauch ist die Erfüllung des Seins und Soseins jedes Dings oder lebenden Wesens, das fähig ist, κτῆμα zu sein. Der Tausch kann die οἰκεῖα χοῆσις (eigentümliche Verwendung) ermöglichen und, sofern das sein Ziel ist, ist er nicht παρὰ φύσιν (naturwidrig). Solcher Tausch gehört seiner Natur nach nicht zur Kunst der Bereicherung¹¹⁷. Er entspricht jener Form der Zirkulation, die Marx mit W-G-W bezeichnet.

Mit der Erfindung des Geldes aber entwickelt sich der Tauschhandel notwendig zum Warenhandel – denn nicht zum Leben ist das Geld unentbehrlich, sondern zum Handel –, und dieser bildet sich im Widerspruch zu seiner

¹¹⁵ ARISTOTELES, Pol., 1256b 31.

¹¹⁶ MARX, Kritik, S. 37, 19; Kapital, Bd. I, S. 91.

¹¹⁷ ARISTOTELES, Pol. 1257a 28ff.

ursprünglichen Tendenz zur Chrematistik aus. Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit ist nun der Gewinn und die Anhäufung von Geld. Wie der Handel zunächst das Geld als Mittel nötig machte, so wird ihm jetzt das Mittel selbst zum Ziel. Nicht mehr die Schaffung des wahren, naturgemäßen Reichtums, der in der Sammlung von Geräten zur Herrschaft über Haus und Stadt besteht, wird erstrebt, sondern Anfang und Ende des Umsatzes wird das Geld: G-W-G ist die Marxsche Formel dieser neuen Art von Zirkulation. Der Reichtum, der aus dieser Erwerbskunst fließt, hat kein Ende und keine Schranke. Die Ökonomik hat eine Grenze, weil sie ein vom Geld Verschiedenes bezweckt, während die Chrematistik auf die Vermehrung des Geldes εἰς ἄπειρον (ins Unendliche) ausgeht. Den Grund dieser Denkweise fand Aristoteles darin, daß die Menschen sich nur mehr um das Genußleben (ἀπόλαυσις σωματική) und nicht mehr um das gute Leben (εὖ ζῆν) kümmerten. Eine solche Zielsetzung, deren Erreichung ein Übermaß des Genusses ermöglicht, führt zu einem naturwidrigen Gebrauch aller Fähigkeiten. Statt die menschlichen Vorzüge und Vermögen in der ihnen eigenen Form zu betätigen, macht, wer diesem falschen Streben nachhängt, aus allen Dingen einen Gelderwerb, als wäre dies das Ziel, auf das alles bezogen werden müßte¹¹⁸. Der schlimmste Auswuchs der Chrematistik ist der Wucher: Denn wenn schon der naturgemäße Erwerb für die Menschen allgemein in pflanzlichen und tierischen Produkten liegt¹¹⁹ und der Handel gerechten Tadel erfährt, weil er nicht auf der Natur, sondern auf dem Umsatz beruht und den einen Menschen am andern sich bereichern läßt, so muß der Wucher eigentlich verhaßt sein, weil er aus dem Gelde selbst Gewinn zieht und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist; denn des Tausches wegen wurde es, der Zins aber vermehrt es¹²⁰. Daher widerstreitet diese Erwerbsweise am meisten der Natur.

Gerade am Phänomen des Zinsnehmens aber findet Marx den Ansatzpunkt für die Darstellung der völlig verschiedenen Auswirkungen der Geldherrschaft im Altertum und in der Neuzeit¹²¹. Grundsätzlich bestimmt sich die Stellung des Wuchers je nach den Produktionsverhältnissen. Denn er schafft die Produktionsweise nicht, sondern beutet sie aus, und insofern ist er ein mächtiges Ferment der Entwicklung. Er zentralisiert die Geldvermögen und setzt sich als Parasit fest in solchen Verhältnissen, wo die Produktionsmittel zersplittert sind und der Arbeiter noch weitgehend Eigentümer ist als Bauer, Kaufmann oder Handwerker. «Er saugt sie aus, entnervt sie, und zwingt die Reproduktion, unter immer erbärmlicheren Bedingungen vorzugehen. Daher der populäre Haß gegen den Wucher am höchsten in der antiken Welt, wo das Eigentum des Produzenten an seinen Produktionsbedingungen zugleich Basis der politischen Verhältnisse, der Selbständigkeit des Staats-

¹¹⁸ ebenda, 1258 a 8 ff.

¹¹⁹ ebenda, 1258 a 38.

¹²⁰ ebenda, 1258 b 4.

¹²¹ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 172; Bd. 3, S. 644 ff.; Theorien über den Mehrwert, Bd. 3, S. 591.

bürgers¹²²». Er verschärft die Sklaverei, indem er den verschuldeten Sklavenhalter zwingt, aus seinen Sklaven mehr herauszupressen, bis an die Stelle des alten Ausbeuters, dessen Ausbeutung mehr oder minder ein politisches Machtmittel war, schließlich der rohe geldgierige Emporkömmling tritt. Er schafft daher die Vorbedingungen zur Auflösung und Zerstörung der antiken Gesellschaft. «Revolutionär wirkt der Wucher in allen vorkapitalistischen Produktionsweisen nur, indem er die Eigentumsformen zerstört und auflöst, auf deren fester Basis und beständiger Reproduktion in derselben Form die politische Gliederung ruht¹²³». Mit der Untergrabung ihrer Grundlagen aber wird auch die Kalokagathie aus einer Lebenswirklichkeit zu einem fernen Ideal. Das Zinsnehmen mußte daher den großen Geistern der Antike als naturwidrigster Erwerb erscheinen.

Die zerstörende Kraft des Wuchers wandelt sich jedoch zum Antrieb des Fortschritts, sobald die Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise vorhanden sind. «In der kapitalistischen Produktion kann der Wucher nicht mehr die Produktionsbedingungen vom Produzenten scheiden, weil sie bereits geschieden sind¹²⁴». Seine Wirkung konzentriert sich daher nur mehr auf die Erzeugung großer Geldvermögen. Er wird dadurch ein mächtiger Hebel zur Bildung des industriellen Kapitals. Im gebildetsten Altertum zeigt sich die völlige Entwicklung des Geldes nur in der Periode der Auflösung, und auch dort nur vereinzelt. Im allgemeinen hat der Wucher wohl Geldvermögen aufgehäuft, jedoch nicht das Geld in Kapital verwandelt. «Sonst hätte das alte Rom, Byzanz etc. mit freier Arbeit und Kapital seine Geschichte beendet oder vielmehr eine neue Geschichte begonnen¹²⁵». Das Geld kann sich erst dann in Kapital verwandeln, wenn es befähigt wird, einerseits die objektiven Bedingungen der Arbeit zu kaufen und andererseits die lebendige Arbeit selbst vom frei gewordenen Arbeiter einzutauschen. Mit der Lohnarbeit als Grundlage wirkt das Geld nicht mehr auflösend, sondern produzierend; es beseitigt die Gesellschaftsform nicht, sondern ist vielmehr eine Bedingung ihrer Entwicklung und ein Triebad zur Entwicklung aller Produktivkräfte, materieller und geistiger¹²⁶». Vorläufer dieser Funktion des Geldes gibt es natürlich auch in der Antike: Marx weist immer wieder darauf hin, daß die den Kapitalismus bestimmenden Kategorien zuerst relativ voll ausgebildet worden seien im antiken Heerwesen¹²⁷. Aber entscheidend ist, daß diese Kategorien zu herrschenden werden. Das Geld muß unmittelbarer Gegenstand, Zweck und Produkt der abstrakten Arbeit sein; es muß über seine Funktion als Maß, Zirkulationsmittel und Wertdarsteller hinausgreifen und allgemein zu Kapital werden, damit es sein Wesen voll entfalten kann. Erst damit ist im Grunde verwirklicht, was Aristoteles aus griechischem Polisempfinden heraus als unnatürlich verurteilte: Die Zirkulation des Geldes

¹²² MARX, Kapital, Bd. 3, S. 644.

¹²³ ebenda.

¹²⁴ ebenda.

¹²⁵ MARX, Grundrisse, S. 405.

¹²⁶ ebenda, S. 135.

¹²⁷ ebenda, S. 29, 65, 135, 428; Kapital, Bd. 1, S. 765 f. Anm.; Br., Bd. 2, S. 284.

wird nun wirklich Selbstzweck. Träger dieser Bewegung ist der Kapitalist, der sich als Geldbesitzer vom antiken Schatzbildner gründlich unterscheidet. Zwar charakterisiert die *auri sacra fames* den Kapitalisten genau so wie den Schatzbildner, «aber während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist, ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner. Die rastlose Vermehrung des Werts, die der Schatzbildner anstrebt, indem er das Geld vor der Zirkulation zu *retten* sucht, erreicht der klügere Kapitalist, indem er es stets von neuem der Zirkulation preisgibt¹²⁸». Die Formel G-W-G, die die Chrematistik kennzeichnet, wird nun sinnvoll erst, wenn sie G-W-G' geschrieben wird. Das Kapital ist gelddeckendes Geld und sein wahres Maß ist die Maßlosigkeit und die Unmäßigkeit¹²⁹.

7. Die Dialektik des Maßes

Die griechische Kunst wäre nicht denkbar ohne jenes oberste geistige Prinzip, das die Hellenen beseelte: Die Idee des Maßes. Dieser Gedanke konnte sich nur unter einer Produktionsweise bilden, deren Richtlinie der Bedarf war, die daher selbst ein immanentes Maß besaß. Es bedurfte eines Geistes, der das Naturgemäße und das Vollkommene sich nur durch bestimmte Grenzen umschlossen denken konnte und daher auch jedem Streben die Norm, die ihm eignete, aufzuerlegen imstande war, um die maßlosen Mißbräuche der wirtschaftlichen Tätigkeit als Abweichungen (*παρεκβάσεις*) anzusehen und die ihrem Wesen nach *εἰς ἄπειρον* zielende Chrematistik als Abart der natürlichen Erwerbskunst zu verdammen. «Maß tut not bei der Jagd nach Gewinn» sang Pindar: «denn Streben nach nimmer erreichbarem Ziel ist blindester Wahn¹³⁰.» Nun ist aber, wie Marx zeigt, das Geld als verselbständigter Tauschwert seiner Qualität nach das Dasein des abstrakten Reichtums, ein Allgemeines, während jede Geldsumme eine quantitativ begrenzte Wertgröße darstellt. Diese quantitative Grenze des Tauschwertes widerspricht daher seiner qualitativen Allgemeinheit. «Der Schatzbildner empfindet die Grenze als Schranke, die in der Tat sogleich in qualitative Schranke umschlägt, oder den Schatz zum bloß beschränkten Repräsentanten des stofflichen Reichtums macht¹³¹.» Darum kann die Bewegung des Tauschwertes nur die sein, über die quantitative Grenze hinauszugehen. «Es ist nicht eine bestimmte Grenze des Schatzes, die als Schranke erscheint, sondern jede Schranke desselben. Die Schatzbildung hat also keine immanente Grenze, kein Maß in sich, sondern ist ein endloser Prozeß, der in seinem jedesmaligen Resultat ein Motiv seines Anfangs findet¹³².» Während aber in der Antike die kapitalistische Gesinnung und Handlungsweise von der Polis, von der Vollbürgerschaft und damit vom Leben ausschloß, wird sie in der Moderne zur Richtschnur des Lebens¹³³. Für das Kapital ist jede Grenze eine Schranke, die

¹²⁸ MARX, Kapital, Bd. I, S. 160.

¹²⁹ MEGA, Bd. 3, S. 127.

¹³⁰ PINDARUS, Nemea XI, 47f.

¹³¹ MARX, Kritik, S. 139.

¹³² ebenda, S. 140; vgl. auch Kapital, Bd. I, S. 138f.

¹³³ SALIN, Platon und die griechische Utopie, S. 152.

es zu überwinden gilt, sonst würde es aufhören, Kapital zu sein. Denn sobald es eine bestimmte Grenze nicht mehr als Schranke fühlte, sank es vom Tauschwert zum Gebrauchswert, von der allgemeinen Form des Reichtums zu seinem bestimmten substantiellen Bestehen herab. Es schafft nur deshalb einen bestimmten Mehrwert, weil es keinen unendlichen an *once* setzen kann; aber es ist die beständige Bewegung, mehr davon zu schaffen. Die quantitative Schranke des Mehrwerts erscheint ihm nur als Naturschranke, die es beständig zu überwältigen und über die es beständig hinausgehen sucht¹³⁴. Die Produktion und der Antrieb zur Produktion werden daher maßlos.

Daß diese Übertreibungen an und für sich schon kunstfeindlich sind, ist leicht einzusehen. Denn sie absorbieren den Menschen völlig zugunsten eines materiellen Zwecks, der seinem eigentlichen Lebensziel zuwiderläuft. Das zeigt sich besonders ausgeprägt, wenn die Wirkungen dieser rastlosen Gewinnsucht in Betracht gezogen werden. Die Akkumulation erfordert eine beständige Ausweitung der Produktion, die ohne fortschreitende Teilung der Arbeit nicht möglich ist. Die moderne Arbeitsteilung ist daher nicht mehr wie in der Antike in erster Linie und fast ausschließlich eine gesellschaftliche, sondern sie wird zur technischen Arbeitszerlegung innerhalb der Fabrik. Ihr Kennzeichen ist die unbedingte Autorität des Kapitals über die Menschen, die bloße Glieder eines ihm gehörigen Gesamtmechanismus bilden¹³⁵. Der Mensch wird zu einem Teilwesen degradiert. Die manufakturmäßige Arbeitsteilung verkrüppelt den Arbeiter in eine Abnormität, indem sie sein Detailgeschick treibhausmäßig fördert durch Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen, wie man in den La Plata-Staaten ein ganzes Tier abschlachtet, um sein Fell oder seinen Talg zu erbeuten. Die besondern Teilarbeiten werden nicht nur unter verschiedene Individuen *verteilt*, sondern das Individuum selbst wird geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt und die abgeschmackte Fabel des Menenius Agrippa verwirklicht, die einen Menschen als bloßes Fragment seines eigenen Körpers darstellt¹³⁶. Die geistige und körperliche Verkrüppelung führt schließlich zu einer Entartung des Menschen. Marx hat die depravierende Seite der Arbeitsteilung schon früh zu analysieren begonnen: Die ihr entsprechende Entfremdung des Menschen war der Ausgangspunkt, von dem aus er an das Studium der Nationalökonomie herantrat. Die Häufung des Kapitals vermehrt die Teilung der Arbeit, die Teilung der Arbeit vermehrt die Zahl der Arbeiter; umgekehrt vermehrt die Zahl der Arbeiter die Teilung der Arbeit, wie die Teilung der Arbeit die Aufhäufung der Kapitalien vermehrt. Dieser *circulus vitiosus* hat zur Folge, daß der Arbeiter immer mehr rein von der Arbeit und einer bestimmten, sehr einseitigen, maschinenartigen Arbeit abhängig wird¹³⁷. Diese Entmenschung trifft nicht nur den Arbeiter, sondern auch den Kapitalisten. Beide verfallen der gleichen Verkümmernng menschlicher

¹³⁴ MARX, Grundrisse, S. 240.

¹³⁵ MARX, Kapital, Bd. I, S. 374.

¹³⁶ ebenda, S. 378.

¹³⁷ MEGA, Bd. 3, S. 41.

Wesenskräfte¹³⁸: Wie der sorgenvolle, bedürftige Mensch keinen Sinn für das schönste Schauspiel hat, so sieht auch der Mineralienkrämer nicht die Schönheit und die eigentümliche Natur des Minerals, sondern nur den merkantilistischen Wert¹³⁹.

Was Marx über die Auswirkungen der Arbeitsteilung sagt, ist nicht neu. Er stellt sich mit diesen Angriffen an die Seite der Aufklärer und der Neuhumanisten. Viele bedeutende Vertreter der Aufklärung haben die verderblichen Folgen der Arbeitsteilung für die Entwicklung des Menschen klar gesehen und ausgesprochen. Marx fühlt sich mit ihnen verbunden, wenn er davon spricht, daß die Arbeitsteilung neben der ökonomischen auch jede andere Sphäre der Gesellschaft ergreife und überall die Grundlage zu einer Parzellierung des Menschen lege, die schon A. Ferguson, den Lehrer Adam Smiths, in den Ausruf habe ausbrechen lassen: «Wir machen eine Nation von Heloten, und es gibt keine Freien unter uns¹⁴⁰.» Die deutschen Neuhumanisten stellten diesem unfreien, bruchstückhaften Menschen der Gegenwart den vollen Menschen der Antike als Vorbild und als Ansporn zur Gestaltung einer eigenen besseren Zukunft gegenüber. Marx führt diese Kontrastierung gleichfalls durch, obwohl sie seinem Entwicklungsschema durchaus nicht immanent ist. Daß er der Gegenwart mit dem besonderen Nachdruck, den er auf die Menschlichkeit der Antike legt, einen Spiegel besseren Daseins vorhält, läßt sich nur aus seinem tiefen Erlebnis griechischer Kunst erklären. Der erwachsene Kommunismus, der sich in Restformen bis zur Gegenwart erhalten hat (russischer Mir) und in dem die Vergegenständlichung nicht in Verdinglichung überging, kennt eine solche Blüte der Kunst ebenso wenig wie der Kapitalismus, in dem der Mensch sich völlig von seinem Wesen entfremdet. Einzig im Griechentum hat die freie ästhetische Betätigung des Menschen sich voll ausgewirkt und Schöpfungen gezeitigt, deren Vollendung nie mehr erreicht worden ist. Marx hat die Schwierigkeiten, die die Existenz der griechischen Kunst seiner Entfremdungstheorie bereitete, nie ganz und überzeugend überwinden können. Seine soziale Teleologie und sein ästhetisches Bewußtsein stoßen an diesem Problem feindlich zusammen, so daß er bald die Primitivität der griechischen Verhältnisse gegenüber der höheren Stufe des Kapitalismus betont, bald die Fülle griechischen Lebens und griechischer Kunst gegenüber der Unmenschlichkeit der kapitalistischen Produktionsweise bewundert. Denn die kapitalistische Gesellschaft eignet sich nicht, in Versen besungen zu werden, da nicht mehr der bestimmte, die Persönlichkeit selbst formende Reichtum überwiegt, sondern das charakterlose Kapital. Genau so wie dieser abstrakte Reichtum ohne eigenes Gesicht bleibt, ist auch der Kapitalist selbst, der Exponent dieses Reichtums, keine eigene Persönlichkeit im Sinne des antiken Menschenbildes.

In den besprochenen Exzerpten von 1842 hat Marx der maßvollen griechischen Plastik die maßlose christliche Kunst entgegengesetzt, um den Unter-

¹³⁸ Vgl. MEGA, Bd. 3, S. 98: «Hebetismus der Arbeiter und der Kapitalisten».

¹³⁹ MEGA, Bd. 3, S. 121.

¹⁴⁰ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 371.

schied zwischen Vollendung und Entartung auszudrücken. Diesen klassischen Gegensatz rollt er mit neuer Nuancierung abermals im «Kapital» auf. Dem griechischen Menschen boten die konkreten Gestalten seiner Mythologie den Stoff zur künstlerischen Darstellung. Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als *Waren*, also als *Werten* zu verhalten, und in dieser *sachlichen* Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als *gleiche menschliche Arbeit*, ist das *Christentum* mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste *Religionsform*¹⁴¹. Antike und christliche Welt sind für Marx zwei gegensätzliche Typen, eine Antithese, die er als Erbschaft der Klassik *treu bewahrt*.

Die Tendenz, die Marx' Vergleich zwischen der griechischen Antike und der christlichen Moderne innewohnt, erlangt eine scharfe Profilierung durch die Schilderung der Erwartungen, die in den beiden Epochen an die Einführung der Maschinerie geknüpft wurden. Zwei Folgen hat nach Marx die kapitalistische Anwendung der Maschinerie: Sie schafft erstens neue mächtige Motive zur maßlosen Verlängerung des Arbeitstages und wälzt dadurch die Arbeitsweise und den Charakter des gesellschaftlichen Arbeitskörpers unweigerlich um; sie produziert zweitens eine überflüssige Arbeiterbevölkerung, die dem Kapital vollends machtlos gegenübersteht und sich seine Gesetze diktieren lassen muß. Die nähere Begründung löst den Widerspruch: In der Maschinerie verselbständigt sich die Bewegung und Werkätigkeit des Arbeitsmittels gegenüber dem Arbeiter, die Maschine wird gewissermaßen ein industrielles *perpetuum mobile*, das nur deshalb nicht ununterbrochen fortproduzieren kann, weil es auf gewisse Naturschranken in seinen menschlichen Gehilfen stößt. Die Maschinerie schafft relativen Mehrwert, weil sie die Produktivität der Arbeit erhöht; sie darf infolge ihrer hohen Kosten niemals stillestehen; darum ist die stets wachsende Verlängerung des Arbeitstages der Wunsch der Kapitalisten; denn Mehrwert liefert nur die Arbeit. Da aber die Arbeiterzahl durch die Maschine vermindert wird, kann die Rate des Mehrwertes bei Verallgemeinerung der Maschinerie in einem Industriezweig, die zu einem Sinken des gesellschaftlichen Werts der entsprechenden Waren führt, nur dadurch vor dem Abnehmen bewahrt werden, daß die Abnahme in der verhältnismäßigen Anzahl der Exploitierten durch die Zunahme nicht nur der relativen, sondern auch der absoluten Mehrarbeit kompensiert wird. «Daher das ökonomische Paradoxon, daß das gewaltigste *Mittel zur Verkürzung der Arbeitszeit* in das unfehlbarste Mittel umschlägt, *alle Lebenszeit* des Arbeiters und seiner Familie in *disponible Arbeitszeit* für die Verwertung des Kapitals zu verwandeln¹⁴².»

Von dieser Gesinnung unterscheidet sich die Vorstellung, die die antiken Dichter und Denker mit der Einführung von Automaten verbanden, grundlegend. Aristoteles konnte «träumen»: Wenn jedes Werkzeug auf erhaltene

¹⁴¹ ebenda, S. 85.

¹⁴² ebenda, S. 428.

Weisung oder die Befehle im voraus erratend seine Verrichtung wahrnehmen könnte, wie die Statuen des Daidalos oder die Dreifüße des Hephaistos getan haben sollen, von denen der Dichter sagt, daß sie von selbst zur Versammlung der Götter erschienen; wenn auch das Weberschiff von selber webte und der Zitherschlegel von selber spielte, dann brauchten allerdings die Meister keine Gesellen und die Herren keine Sklaven¹⁴³. Das erste, worauf der antike Denker beim Gedanken an die Maschinerie verfällt, ist die Aufhebung der Arbeitsbedingungen und die Gestaltung des schönen Lebens, zu dem die Muße und das Wohlbefinden als äußere Akzessorien notwendig gehören. Die besondere Stellung der Griechen gegenüber der Arbeit spricht sich darin aus: Es gibt auch bei Aristoteles kaum eine Handarbeit, die nicht Tadel erfährt. Die am meisten mechanischen deformieren den Körper; die sklavischesten rauben am meisten Zeit; die degradierendsten erheischen am wenigsten Tugend; und selbst die vornehmsten und gehobensten sind noch degradierend. Dem Banausen haftet ein Element des Sklaven an¹⁴⁴. Wo die Arbeit als Last empfunden wird, wie bei den Griechen, kann der Sinn der Automaten natürlich nur darin liegen, den Menschen der Arbeit zu entheben und zu wesentlicheren Tätigkeiten anzuhalten. Darum konnte auch der Lyriker Antipatros die Erfindung der Wassermühle zum Mahlen des Getreides als Befreierin der Sklavinnen und Herstellerin des goldenen Zeitalters lobpreisen: «Laßt uns leben das Leben der Väter und laßt uns der Gaben/ Arbeitslos uns freun, welche die Göttin uns schenkt¹⁴⁵.»

Diese verschiedenen Beziehungen zum Menschen und zu seinem Wesen, der Arbeit, veranlassen Marx, die «offenherzigen *klassischen* Gegensätze» den «scheinheiligen christlichen Gegensätzen¹⁴⁶» polemisch entgegenzuhalten: «Die Heiden, ja die Heiden! Sie begriffen. . . nichts von politischer Ökonomie und Christentum. Sie begriffen u.a. nicht, daß die Maschine das probateste Mittel zur Verlängerung des Arbeitstags ist. Sie entschuldigten etwa die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des andern. Aber Sklaverei der Massen predigen, um einige rohe und halbgebildete Parvenüs zu ‚eminent spinners‘, ‚extensive sausage makers‘ und ‚influential shoe black dealers‘ zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ¹⁴⁷.» Die Unmenschlichkeit der modernen kapitalistischen Produktionsweise steht der antiken gegenüber, die es wenigstens einer privilegierten Schicht erlaubte, Mensch zu sein. Zwar stellen – das sei abermals hervorgehoben – beide eine Entfremdung vom Wesen der menschlichen Arbeit dar, denn es ist nicht das Kapital, das die Mehrarbeit erfunden hat; sie kommt überall vor, wo ein Teil der Gesellschaft das Monopol der Produktionsmittel besitzt. In solchen Verhältnissen muß der Arbeiter, ob frei oder unfrei, immer «der zu seiner Selbsterhaltung notwendigen Arbeitszeit überschüssige Arbeitszeit zusetzen, um die Lebensmittel für den Eigner der Produktionsmittel

¹⁴³ ebenda, S. 428; ARISTOTELES, Pol. 1253b 34ff.

¹⁴⁴ Vgl. GLOTZ, G., Le travail dans la Grèce ancienne, Paris 1920, S. 196.

¹⁴⁵ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 429; Br., Bd. 3, S. 149.

¹⁴⁶ MEGA, Bd. 3, S. 15.

¹⁴⁷ MARX, Kapital, Bd. 1, S. 429.

zu produzieren, sei dieser Eigentümer nun atheniensischer καλὸς κάγαθος, etruskischer Theokrat, civis romanus, normännischer Baron, amerikanischer Sklavenhalter, walachischer Bojar, moderner Landlord oder Kapitalist¹⁴⁸. » Aber wenn auch in der Antike wie in der Moderne Mehrwert ausgepreßt wird, so ist doch die Form, in der dies geschieht, eine ganz verschiedene¹⁴⁹. Damit der Gegensatz der beiden Produktionsweisen eine gerechte Würdigung finde, darf nicht übersehen werden, daß in einer ökonomischen Gesellschaftsformation, in der der Gebrauchswert des Produkts den Ausschlag gibt, die Mehrarbeit durch einen engeren oder weiteren Kreis von Bedürfnissen beschränkt ist, und daher «kein schrankenloses Bedürfnis nach Mehrarbeit aus dem Charakter der Produktion selbst entspringt¹⁵⁰». Wenn in der Antike die Überarbeit sich gerade dort in ihrer vollen Grausamkeit zeigt, wo es gilt, den Tauschwert in seiner selbständigen Geldgestalt zu gewinnen: in der Produktion von Gold und Silber, so handelt es sich bei diesem gewaltsamen Zu-Tode-Arbeiten, das Diodorus Siculus beschreibt, um die Ausnahme, die nur bestätigt, daß die Regel die maßvolle Produktion war. Anders im Kapitalismus, wo die Tauschwertproduktion alle Zweige des wirtschaftlichen Handelns erfaßt hat: Hier wird das Zu-Tode-Schinden der Arbeiter die allgemeine Erscheinung und die Sklaverei, sofern sie noch existiert, wird hier doppelt grausam, da den barbarischen Greueln der Sklaverei nun auch noch der zivilisierte Greuel der Überarbeit aufgefropft wird. Darum lassen sich die antiken Sklavenhalter mit den amerikanischen nicht vergleichen. Jede Modernisierung der Antike in diesem Sinne muß fehlschlagen und wird von Marx auch entschieden abgelehnt, da die wesentliche Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft im klassischen Altertum nicht vorhanden war: das Kapital¹⁵¹. Es ist dies ein Hauptgrund, weshalb «die Alten nie über den eigentlich städtischen Kunstfleiß hinaus kamen» und die große Industrie nicht zu entwickeln vermochten¹⁵². Das Prinzip des Maßhaltens, die σωφροσύνη, bewahrte sie davor, die Unmenschlichkeit zu verallgemeinern.

8. Die Illusion der Wiedererweckung antiker Schönheit

Wenn Marx der unmenschlichen kapitalistischen Gegenwart einen Tendenzspiegel vorhält, indem er sie an der schönen Menschlichkeit der Antike mißt, so deutet dennoch nichts darauf hin, daß er die romantische Sehnsucht

¹⁴⁸ ebenda, S. 243.

¹⁴⁹ ebenda, S. 225.

¹⁵⁰ ebenda, S. 244.

¹⁵¹ ebenda, S. 175 Anm.; Grundrisse, S. 412. Vgl. auch Kapital, Bd. 3, S. 837, 359. Wenn Marx das Kapital seinem Wesen nach an die freie Lohnarbeit bindet, so muß immerhin bemerkt werden, daß es freie Lohnarbeiter in großem Umfange schon in der Antike gegeben hat, und insofern hätte Marx seinen Kapitalbegriff auch in der Antike verwirklicht finden können. Seine Polemik gegen Mommsen und Niebuhr wäre von hier aus gesehen ungerechtfertigt. Dennoch muß ihm zugestanden werden, daß die freie Lohnarbeit niemals in dem Sinne herrschende Kategorie war wie in der Moderne, und darum allein geht es Marx: Er will die jeweils wesentlichen Bestimmungen der beiden Epochen und Typen herausstellen, und dies sind allerdings auf der einen Seite Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse und auf der andern das Kapital. Von dieser Grundunterscheidung aus gewinnen erst die wenn auch noch so wichtigen Ausnahmen ihre spezifische Bedeutung.

¹⁵² MARX, Grundrisse, S. 410, auch 405, 232.

nach einer Wiederherstellung antiker Zustände geteilt hätte. Die Einsicht in die ökonomischen Verhältnisse der Antike verbot es ihm, das Griechentum vorbehaltlos dem Ideal der Menschheit gleichzusetzen. Er verurteilte deshalb das Bestreben der Jakobiner, die antike Demokratie wieder zu erneuern, als unhaltbare Illusion. Die Täuschung der Revolutionäre von 1789 über das antike Staatswesen beruht nach ihm darauf, daß sie die reale Grundlage der athenischen Demokratie, nämlich die Sklaverei, außer acht ließen und – wie gleichzeitig die deutschen Neuhumanisten – die Antike als sozusagen ökonomischlose Periode auffaßten. Freiheit, Gerechtigkeit und Tugend müssen in der modernen kapitalistischen Gesellschaft einen andern Inhalt haben als in der Antike. Dessen waren sich die Jakobiner nicht bewußt. Ihr Versuch, das antike Gemeinwesen wieder erstehen zu lassen, mußte daher scheitern: «Robespierre, Saint-Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, *realistisch-demokratische Gemeinwesen*, welches auf der Grundlage des *wirklichen Sklaventums* ruhte, mit dem *modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat*, welcher auf dem *emanzipierten Sklaventum*, der *bürgerlichen Gesellschaft*, beruht, verwechselten. Welch kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten, natürlichen und geistigen Individualität – in den *Menschenrechten* anerkennen und sanktionieren zu müssen und zugleich die *Lebensäußerungen* dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annullieren und zugleich den *politischen Kopf* dieser Gesellschaft in *antiker* Weise bilden zu wollen¹⁵³!»

Marx entsagt dem Gedanken der Wiederherstellung der antiken Vollkommenheit auch in der Kunst, da sie nur ein Ausdruck jener ökonomischen Verhältnisse sein konnte. Er erkennt im Zerfall der antiken Gesellschaft und damit der klassischen Kunst ein notwendiges Moment des Fortschritts. So traurig an sich dieser Untergang der Welt der Schönheit auch war – die historische Perspektive darf dennoch nicht außer acht gelassen werden: die universelle Emanzipation des Menschen. «Dann haben wir, so erschütternd das Schauspiel des Zerfalls einer alten Welt für unser persönliches Empfinden auch sein mag, vor der Geschichte das Recht, mit Goethe auszurufen:

,Sollte diese Qual uns quälen,
Da sie unsre Lust vermehrt;
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgezehrt?‘»¹⁵⁴

Marx' Einstellung zum Untergang alter Gesellschaften gründet sich auf den unbedingten Fortschrittsglauben, den er von Hegel übernommen hat. Diese Einstellung befähigt ihn, den zerstörerischen Kräften, die dem Kapitalismus

¹⁵³ MEGA, Bd. 3, S. 298; MARX, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Auswahl, Bd. 1, S. 226.

¹⁵⁴ MARX, Die britische Herrschaft in Indien, Auswahl, Bd. 1, S. 325; GOETHE, Westöstlicher Diwan, Buch VII, 2.

innewohnen, zugleich eine schöpferische Wirkung zuzuerkennen. Dem Kapitalismus gegenüber muß die Antike als beschränkte Entwicklungsstufe erscheinen, weil in ihr der Zweck der Produktion in nationaler, religiöser und politischer Hinsicht borniert war, während in der modernen Welt die Produktion der Zweck des Menschen und der Reichtum der Zweck der Produktion ist. Diese neue Zielsetzung ist nicht nur eine *παρόρβησις* gegenüber der Antike, sondern sie bestimmt auch den Vorrang der Moderne. Das antike Gemeinwesen erfaßte den Reichtum und die Weise, ihn zu schaffen, in bestimmter Form und kannte gerade darum auch nur ein Individuum von bornierten Eigenschaften. Der Zweck sowohl des Gemeinwesens wie des Individuums war daher «die Reproduktion dieser bestimmten Produktionsbedingungen und der Individuen, sowohl einzeln wie in ihren gesellschaftlichen Sonderungen und Beziehungen – als lebendige Träger dieser Bedingungen¹⁵⁵». Das Kapital dagegen setzt die Produktion des Reichtums (in seiner allgemeinen, nicht in seiner bestimmten Form) als Ziel und entfaltet dadurch seine zivilisierende Wirkung. Denn Produktion des Reichtums wird nun gleichbedeutend mit der universellen Aneignung der Natur und des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft. «Das Kapital treibt dieser seiner Tendenz nach ebenso sehr hinaus über nationale Schranken und Vorurteile, wie über Naturvergötterung, und überlieferte, in bestimmten Grenzen selbstgenügsam eingepfählte Befriedigung vorhandener Bedürfnisse und Reproduktion alter Lebensweise. Es ist destruktiv gegen alles dies und beständig revolutionierend, alle Schranken niederreißend, die die Entwicklung der Produktivkräfte, die Erweiterung der Bedürfnisse, die Mannigfaltigkeit der Produktion und die Exploitation und den Austausch der Natur- und Geisteskräfte hemmen.» Frühere Stufen der Entwicklung müssen solcher Expansion gegenüber «als lokale Entwicklungen der Menschheit und als Naturidolatrie erscheinen¹⁵⁶». Alle diese früheren Stufen gingen an der Entfaltung des Reichtums zugrunde, weil er die ökonomischen Bedingungen auflöste, auf denen sie basierten, und damit ihre politischen Verhältnisse und ihre Religionen beseitigte. Das Kapital erst bereitet die wahre Form des Reichtums vor: Denn was ist, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, der Reichtum anderes als «die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen», als die Vollendung «der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, eine Herrschaft, die nicht nur über die Natur, wie sie sich in ihrer Gegenständlichkeit zeigt, sich ausdehnt, sondern auch die eigene Natur des Menschen mit einschließt»? Das bedeutet nichts anderes, als daß der Mensch erst durch die Vermittlung der kapitalistischen Produktionsweise seine schöpferischen Anlagen herausarbeiten lernt, und zwar absolut: so daß er keine andere Voraussetzung mehr anerkennt als die vorhergegangene Geschichte, «die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem vorhergegebenen

¹⁵⁵ Marx, Grundrisse, S. 439.

¹⁵⁶ ebenda, S. 313, auch S. 438, 440.

Maßstab, zum Selbstzweck macht». Im Gegensatz zur Antike reproduziert sich der Mensch nicht in einer Bestimmtheit, sondern er produziert seine Totalität, er sucht nicht etwas Gewordenes zu bleiben, sondern ist in der absoluten Bewegung des Werdens¹⁵⁷. Als das rastlose Streben nach der allgemeinen Form des Reichtums treibt aber das Kapital die Arbeit über die Grenzen ihrer Naturbedürftigkeit hinaus und schafft so die materiellen Elemente für die Entwicklung der reichen Individualität, die ebenso allseitig in ihrer Produktion als Konsumtion ist und deren Arbeit daher auch nicht mehr als Arbeit, sondern als volle Entwicklung der Tätigkeit selbst erscheint, in der die Naturnotwendigkeit in ihrer unmittelbaren Form verschwunden ist, weil an die Stelle des Naturbedürfnisses ein geschichtlich erzeugtes getreten ist. Daher ist das Kapital produktiv; d. h. ein wesentliches Verhältnis für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte¹⁵⁸. Die allseitige Aneignung des menschlichen Wesens ist erst möglich, wenn diese Allseitigkeit sich im historischen Prozeß offenbart hat. Indem die kapitalistische Wirtschaftsweise alle Besonderheiten zerstört, setzt sie zugleich die Allgemeinheit. Aber diese Allgemeinheit ist vorläufig noch eine rein theoretische, denn sie bedeutet zugleich die Allgemeinheit der Entfremdung des Individuums von sich und von andern. Die Herausarbeitung des menschlichen Innern erscheint daher als völlige Entleerung, die universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, die Niederreißung aller bestimmten, einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzweckes unter einen äußeren Zweck¹⁵⁹. Durch diese totale Verkehrung wird dem Menschen sein Wesen transparent und verleiht ihm einen Impuls, durch Umgestaltung der Verhältnisse die menschliche Emanzipation herbeizuführen.

Zunächst aber bewirkt die Verkehrung, daß «die kindische alte Welt» für das Höhere gehalten wird. Sie ist es tatsächlich auch «in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form und gegebne Begrenzung gesucht wird¹⁶⁰». Denn sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt. Es hat sich gezeigt, daß ihrem Primat des Maßes gegenüber die moderne Lebensweise als maßlos gelten muß, da sie überall unbefriedigt läßt. Die prinzipielle Unfertigkeit des modernen Menschen treibt ihn stets über den einmal erreichten Punkt wieder hinaus. In der Antike konnte daher das einzelne Individuum voller scheinen, «weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hatte¹⁶¹». Darum kritisiert Marx jene, die den Gegensatz zwischen Antike und Moderne dazu benutzen, alles Neue in Bausch und Bogen zu verdammen, und das griechische Dasein mit dem wahren Menschsein für identisch erklären. Töricht ist es, dem Wahn nachzuhängen, eine überlebte Form, auch wenn sie noch so ideal war, wieder zum Leben erwecken zu können. Marx zielte mit seiner Kritik vor allem gegen die romantische Seh-

¹⁵⁷ ebenda, S. 387.

¹⁵⁸ ebenda, S. 231.

¹⁵⁹ ebenda, S. 387.

¹⁶⁰ ebenda, S. 388; vgl. auch *Das Elend der Philosophie*, Berlin 1952, S. 164.

¹⁶¹ ebenda, S. 80.

sucht Adam Müllers und Carlyles¹⁶², und er nennt auch den Grund seiner Kritik: «So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehen, so lächerlich ist der Glaube, bei jener vollen Entleerung stehenbleiben zu müssen¹⁶³. » Denn nur dem beschränkten bürgerlichen Blick, dem der sachliche Zusammenhang der Individuen im Kapitalismus als naturwüchsig, von der Natur und der Individualität unzertrennlich und ihr immanent sich darstellt, kann es entgehen, daß auch der Kapitalismus in Wirklichkeit ein historisches Produkt und als solches dem Untergang geweiht ist. Die Universalität, nach der das Kapital hinstrebt, findet ihre Schranken an der Natur des Kapitals selbst. Die Aufhebung dieser letzten Schranke bedeutet die Verwirklichung des menschlichen Wesens.

Die kapitalistische Produktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft schafft die Bedingungen für einen Zustand, in dem jeder einzelne seine Qualitäten voll wird entwickeln können. Die griechische Kunst wird ihm dann für seine wirklich freie Tätigkeit eine Verpflichtung sein. Er wird sich aber nicht danach sehnen, daß die Antike wieder erstehen möge, denn – diese Erwartung knüpft Marx an sein Zukunftsbild – das totale Individuum wird imstande sein, eine Kunst zu schaffen, die nicht nur der griechischen ebenbürtig, sondern ihr überlegen sein wird, da die Teilung der Arbeit dann nicht mehr die «exklusive Konzentration des künstlerischen Talents im Einzelnen» bewirken wird: «Bei einer kommunistischen Organisation der Gesellschaft fällt jedenfalls fort die Subsumtion des Künstlers unter die lokale und nationale Borniertheit, die rein aus der Teilung der Arbeit hervorgeht, und die Subsumtion des Individuums unter diese bestimmte Kunst, so daß es ausschließlich Maler, Bildhauer usw. ist und schon der Name die Borniertheit seiner geschäftlichen Entwicklung und seine Abhängigkeit von der Teilung der Arbeit hinlänglich ausdrückt. In einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter anderm auch malen¹⁶⁴. »

9. Das Griechentum als Kindheit der Menschheit

Die scharfe Trennung der kapitalistischen von der antiken Produktionsweise führt letzten Endes wieder zur Frage zurück, von der ausgegangen wurde. Marx vermochte mit der Erhellung der Grundlagen zu zeigen, daß das klassische Altertum ein äußerst günstiger Nährboden für die Entwicklung der Kunst war, da es innerhalb seiner Grenzen eine größere Fülle des Menschen ermöglichte. Zugleich begründete er die dem Kapitalismus inhärente Kunstfeindlichkeit: Das vollständige Aufgehen des Menschen in der Sorge um den Erwerb, die zur Regel erhobene Maßlosigkeit der Bedürfnisse und der Produktion verhindern jede von der materiellen Sphäre unabhängige, wirklich freie Tätigkeit. Dem widerspricht nicht, daß in der Gesamtentwicklung der Menschheit die Moderne die vorläufig höchste Stufe darstellt; denn nicht

¹⁶² Br., Bd. 2, S. 128.

¹⁶³ MARX, Grundrisse, S. 80.

¹⁶⁴ MEGA, Bd. 5, S. 373.

jeder einzelne Bereich menschlichen Seins braucht in gleicher Weise an der Höherentwicklung Anteil zu haben. Jeder Fortschritt ist mit Zerstörung verbunden.

Gerade hier aber stellt sich nochmals die Frage, warum trotz des Untergangs der antiken Produktionsverhältnisse und der ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen die griechische Plastik und Literatur den Charakter eines zeitlosen Ideals annahmen, statt als bloße Widerspiegelungen der materiellen Basis und Ausdruck der Ideologie ihre zeitlich und örtlich beschränkte Geltung zu bewahren. Daß das Problem mit der Erforschung der historischen und gesellschaftlichen Vorbedingungen keineswegs erschöpft sein konnte, unterstrich Marx selbst: »Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin zu verstehn, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten¹⁶⁵.»

Die materialistische Geschichtsauffassung genügt nicht, um das Phänomen der griechischen Kunst und ihrer Nachwirkung zu erklären. Marx fühlt selbst die Grenze seines Prinzips. Um die Dauer im Wechsel zu verstehen, greift er zur Metapher: »Ein Mann kann nicht wieder zum Kind werden, oder er wird kindisch. Aber freut ihn die Naivetät des Kindes nicht, und muß er nicht selbst wieder auf einer höhern Stufe streben, seine Wahrheit zu reproduzieren? Lebt in der Kindernatur nicht in jeder Epoche ihr eigener Charakter in Naturwahrheit auf? Warum sollte die geschichtliche Kindheit der Menschheit, wo sie am schönsten entfaltet, als eine nie wiederkehrende Stufe nicht ewigen Reiz ausüben? Es gibt ungezogene Kinder und altkluge Kinder. Viele der alten Völker gehören in diese Kategorie. Normale Kinder waren die Griechen. Der Reiz ihrer Kunst für uns steht nicht im Widerspruch zu der unentwickelten Gesellschaftsstufe, worauf sie wuchs. Ist vielmehr ihr Resultat und hängt vielmehr unzertrennlich damit zusammen, daß die unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können¹⁶⁶.»

Indem Marx die Einsicht, daß im individuellen Leben Wandel und Bestand am Werke sind, auf die Weltgeschichte überträgt und so dem Griechentum in seinem Fortschrittsschema eine Sonderstellung einräumt, bekennt er sich als Erbe des deutschen Neuhumanismus.

¹⁶⁵ MARX, Grundrisse, S. 31.

¹⁶⁶ ebenda.

Literatur

- ADAMS, H. P., Karl Marx in his Earlier Writings, London 1940.
- ARISTOTELES, De anima
 – De caelo
 – De partibus animalium
 – Politica
- } Ausgabe der Loeb Classical Library
- Ethica Nicomachea, Ausgabe der Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.
- ATHENAEUS, Deipnosophistae, Ausgabe der Loeb Classical Library.
- BAILEY, C., The Greek Atomists and Epicurus, Oxford 1928.
- Karl Marx on Greek Atomism, in: The Classical Quarterly, Bd. 22, 1928.
- Titi Lucreti Cari de rerum natura ll. VI, ed. C. Bailey, Oxford 1947.
- BALTHASAR, H. U. von, Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1947.
- BARNIKOL, E., Das entdeckte Christentum im Vormärz, Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift, Jena 1927.
- Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preußischen Opposition, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Neue Folge IX, Gotha 1927.
- BARTH, H., Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945.
- BARTH, K., Die protestantische Theologie im 19. Jh., Zollikon-Zürich 1947.
- BAUER, Br., Die Religion des Alten Testaments, Berlin 1838.
- Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bremen 1840.
- Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, Leipzig 1841/42.
- Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich und Winterthur 1842.
- Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum, Berlin 1879.
- BAUMGARDT, D., Über den «verloren geglaubten» Anhang zu Karl Marxens Doktor-dissertation, in: Gegenwartsprobleme der Soziologie, Festschrift für A. Vierkandt, Potsdam 1949.
- BAYLE, P., Dictionnaire historique et critique, Rotterdam 1702.
- BEKKER, K., Marx' philosophische Entwicklung, Zürich/New York 1940.
- BENZ, R., Wandel des Bildes der Antike in Deutschland, München 1948.
- BIGNONE, E., L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, Bari 1936.
- BILLETER, G., Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums, Leipzig und Berlin 1911.
- BLÄTTNER, Fr., Das Griechenbild Winckelmanns, in: Antike und Abendland, Heft 1, 1945.
- BLOCH, E., Der Student Marx, in: Sinn und Form, Jg. 3, Berlin 1951.
- BOECKH, A., Die Staatshaushaltung der Athener, Berlin 1817.
- BORINSKI, K., Die Antike in Poetik und Kunsttheorie, Leipzig 1924.
- BRAKE, J., Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung, Frankfurt a. M. 1935.
- BURCKHARDT, J., Kulturgeschichte Griechenlands, gek. Ausgabe, Wien-Leipzig 1940.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, Stromaton II. VI, ed. W. Dindorf, Oxford 1869.
- CORNU, A., La jeunesse de Karl Marx, Paris 1934.
- Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1954.
- Die Überwindung der Hegelschen Philosophie durch Karl Marx, in: Wissenschaftliche Annalen, hg. v. der deutschen Akademie der Wissenschaften, Jg. 2, Berlin 1953.
- CUNOW, H., Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie, Berlin 1920 und 1921.
- DIEHL, W., Moritz Carrières Lebenserinnerungen 1817–1847, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, Bd. 10, Darmstadt 1914.

- DIELS, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, hg. v. Kranz, Berlin 1951/52.
- DILTHEY, W., Gesammelte Schriften, Bd. 4: Die Jugendgeschichte Hegels, Leipzig und Berlin 1921.
- DOMKE, K., Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels, Leipzig 1940.
- ENGELS, Fr., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx-Engels, ausgewählte Schriften, Bd. 2, Moskau 1950.
- Engels an Bloch, 21./22. September 1890, ebd.
- ENGERT, H., Das historische Denken Max Stirners, Leipzig 1911.
- EPIKUR, Werke und Fragmente, Von der Überwindung der Furcht, hg. v. O. Gigon, Zürich 1949.
- Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig 1887.
- EPSTEIN, P., Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 60.
- FALK, W., Hegels Freiheitsidee in der Marxschen Dialektik, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 68.
- FESTSCHRIFT zur Feier des 350jährigen Jubiläums des königlichen Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Trier, 1563–1913, Trier 1913.
- FEUERBACH, L., Sämtliche Werke, Leipzig 1849ff.
- Geschichte der neueren deutschen Philosophie, Ansbach 1833.
- FREYER, H., Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1921.
- FRIEDEMANN, H., Die Götter Griechenlands, Diss. Berlin 1905.
- FRITSCH, B., Die Geld- und Kredittheorie von Karl Marx, Zürich 1954.
- GEIBEL, E., Werke, Stuttgart und Berlin 1906.
- GELESNOFF, W., Die ökonomische Gedankenwelt des Aristoteles, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 50.
- GLOCKNER, H., Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie, als Bde. 21 und 22 der Jubiläumsausgabe.
- GLOTZ, G., Le travail dans la Grèce ancienne, Paris 1920.
- GOEDECKEMEYER, A., Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie, Diss. Straßburg 1897.
- GOETHE, J. W., Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, hg. v. E. Beutler, Zürich 1948–1954.
- GRÜNBERG, C., Marx als Abiturient, in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Jg. 11, 1925.
- Nachtrag zu Karl Marx als Abiturient, ebd. 1926.
- Urkundliches aus den Universitätsjahren von Karl Marx, ebd. 1926.
- HAERING, Th. L., Hegel, sein Wollen und sein Werk, Leipzig und Berlin 1929 und 1938.
- HAMMACHER, L., Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, Leipzig 1909.
- HARTMANN, N., Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2. Teil: Hegel, Berlin und Leipzig 1929.
- HAYM, R., Hegel und seine Zeit, Berlin 1857.
- Die romantische Schule, Berlin 1870.
- HEER, F., Hegel, Auswahl, Hamburg und Frankfurt a. M. 1955.
- HEGEL, G.F.W., Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927ff.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1940.
- Jenenser Realphilosophie, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1931–32.
- Nürnberger Schriften, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1938.
- Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1944.
- Vorlesungen über die Philosophie d. Weltgeschichte, hg. v. G. Lasson, Leipzig 1920–23.

- Dokumente zu Hegels Entwicklung, hg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936.
- Hegels theologische Jugendschriften, hg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.
- HEICHELHEIM, F. M., Wirtschaftsgeschichte des Altertums, Leiden 1938.
- HEINE, H., Sämtliche Werke, hg. v. E. Elster, Leipzig und Wien 1890.
- HEINEMANN, K., Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur, Leipzig 1920.
- HERDER, J. G., Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, Berlin 1877ff.
- HÖLDERLIN, FR., Werke in 4 Teilen, hg. v. M. Joachimi-Dege, Leipzig o. Jg.
- HOLBACH, P. Th., *Système de la nature*, London 1774.
- HOOK, S., From Hegel to Marx, *Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, London 1936.
- HORAZ, Q. Horatius Flaccus, *Carmina*, ed. B. Wyß, Frauenfeld 1947.
- HOUBEN, H. H., *Gespräche mit Heine*, Potsdam 1948.
- HUMBOLDT, W. von, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Werke, Berlin 1903ff.
- IMMISCH, O., *Das Nachleben der Antike*, Leipzig 1933.
- IRMSCHER, J., Karl Marx studiert Altertumswissenschaft, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, ges. u. sprachwiss. Reihe, Leipzig 1953/54.
- JAEGER, W., *Paideia*, Berlin 1934.
- Die geistige Gegenwart der Antike, in: *Die Antike*, Bd. 5, 1929.
- JUNKER, R. W., *Die Weltanschauung des Marxismus und Platos Staatsidee*, Greifswald 1925.
- KÄHLER, S. A., *Wilhelm von Humboldt und der Staat*, München und Berlin 1927.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Leipzig 1924.
- *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Werke, Berlin 1900ff.
- KEKULÉ, R., *Das Leben F. G. Welckers*, Leipzig 1880.
- KOEPPEN, K. F., *Friedrich der Große und seine Widersacher*, Leipzig 1840.
- *Fichte und die Revolution*, in: *Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, Zürich und Winterthur 1843.
- KOIGEN, D., *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*, Diss. Bern 1901.
- KORFF, H. A., *Geist der Goethezeit*, Leipzig 1923ff.
- KORSCH, K., *Marxismus und Philosophie*, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Jg. 11, 1925.
- KRINICKIJ, A. M., *Rabota K. Marksa nad woprossami estestwoznanija*, in: *Woprosy filosofii*, Moskau 1948.
- KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921.
- KRÜGER, E., *Über die Doktordissertation von Karl Marx*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin*, ges. u. sprachwiss. Reihe, Berlin 1953/54.
- KUHN, H., *Die Entstehung der deutschen Ästhetik aus dem Geist des Humanismus*, in: *Die Antike*, Bd. 5, 1929.
- *Das Altertum und die moderne Geschichtsphilosophie*, in: *Die Antike*, Bd. 2, 1926.
- KUX, E., *Marx und Heine*, in *NZZ*, Nr. 399, 12. Febr. 1956, Blatt 4.
- LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus*, Leipzig 1908.
- LENZ, G., *Karl Marx über die epikureische Philosophie*, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Jg. 13, 1928.
- LEWALTER, E., *Zur Systematik der Marxschen Staats- und Gesellschaftlehre*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 68, 1933.
- LIFSCHITZ, M., *Estetičeskije wzglijady Marksa*, in: *Literaturnaja enzyklopedija*, Bd. 6, Moskau 1932.
- LITZMANN, C., *Emanuel Geibel*, Berlin 1887.
- LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich und Wien 1949.
- *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *Logos*, Jg. 17, 1928.
- LUKREZ, *De rerum natura*, Ausgabe der Loeb Classical Library, London 1953.

- LUKÁČZ, G., Goethe und seine Zeit, Bern 1947.
- Der junge Hegel, Zürich 1948.
 - Marx und Engels als Literaturhistoriker, Berlin 1952.
 - Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin 1955.
 - Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 2, 1954.
- LURJE, S. Ja., Očerki po istoriji antičnoj nauki, Moskau und Leningrad 1947.
- MARCESE, H., Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in: Die Gesellschaft, Berlin 1932.
- MARX, Karl, Karl Marx und Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, Schriften, Briefe; Abt. I: Sämtliche Werke und Schriften (mit Ausnahme des «Kapitals»); erschienen sind 7 Bände (Werke und Schriften bis 1848), Frankfurt a. M., Berlin und Moskau 1927-1935.
- Karl Marx und Friedrich Engels, Briefwechsel, 4 Bände, Berlin 1949.
 - Karl Marx und Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Moskau 1950.
 - Theorien über den Mehrwert, hg. v. K. Kautsky, 3 Bände, Stuttgart 1919.
 - Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953.
 - Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, 3 Bände, Berlin 1951.
 - Zur Kritik der politischen Ökonomie, Volksausgabe, Berlin 1951.
 - Erinnerungen an Karl Marx, Berlin 1953.
 - Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär, ein Sammelbuch, hg. v. Rjasanow, Wien und Berlin 1928.
 - Chronik seines Lebens, Moskau 1934.
 - Das Elend der Philosophie, Berlin 1952.
 - Nationalökonomie und Philosophie, hg. und eing. v. E. Thier, Köln und Berlin 1950.
 - Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, Fr. Engels und F. Lassalle, hg. v. Fr. Mehring, 4 Bände, Stuttgart 1902.
 - Karl Marx und Friedrich Engels, Über Kunst und Literatur, eine Sammlung aus ihren Schriften, hg. v. M. Lifschitz, Berlin 1953.
- MARXISMUSSTUDIEN, Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien, Tübingen 1954.
- MASARYK, Th., Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, Wien 1899.
- MAUTHNER, Fr., Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland, Stuttgart und Berlin 1922ff.
- MAYER, G., Friedrich Engels, Den Haag 1934.
- Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen, in: Zeitschrift für Politik, Bd. 6, 1913.
 - Karl Marx und der zweite Teil der «Posaune», in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Bd. 7, 1916.
 - Ferdinand Lassalle, Nachgelassene Briefe und Schriften, 6 Bände, hg. v. G. Mayer; Bd. 3: Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Stuttgart und Berlin 1922.
- MEHRING, Fr., Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Zürich 1946.
- MEWALDT, J., Die geistige Einheit Epikurs, in: Schriften der Königsberger Gelehrten-gesellschaft, geisteswiss. Klasse, Bd. 4, 1927/28.
- MEYER, Th. A., Der Griechentraum Schillers und seine philosophische Begründung, in: Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts, 1928.
- MOOG, W., Hegel und die Hegelsche Schule, München 1930.
- MORF, O., Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx, Bern 1951.
- MÜLLER, A. D., Prometheus oder Christus? Leipzig 1948.
- NESTLE, W., Griechische Weltanschauung, Stuttgart 1946.
- NEWALD, R., Humanitas, Humanismus, Humanität, Essen 1947.
- NIKOLAJEWSKI, B. et MAENCHEN-HELFEN, O., Karl Marx, Paris 1937.
- PFEIFFER, R., Wilhelm von Humboldt der Humanist, in: Die Antike, Bd. 12, 1936.

- PINDAR, *The Odes of Pindar*, The Loeb Classical Library, London 1930.
- PLATON, *Opera*, *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, 5 Bände, ed J. Burnet. Oxford 1946ff.
- PLITT, G. L., *Aus Schellings Leben*. In *Briefen*, Leipzig 1869.
- PLUTARCH, *Moralia*, vol. VI, fasc. 2, rec. et em. M. Pohlenz, Leipzig 1952.
- POHLENZ, M., *Die griechische Tragödie*, Göttingen 1954.
- *Die Stoa, Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948.
- POPITZ, H., *Der entfremdete Mensch*, Basel 1953.
- PRANG, H., *Wilhelm von Humboldts Anschauung vom Wesen der Antike*, in: *Die Antike*, Bd. 12, 1936.
- RAWIDOWICZ, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Urprung und Schicksal*, Berlin 1931.
- REDING, M., *Thomas von Aquino und Karl Marx*, Graz 1952.
- REHM, W., *Griechentum und Goethezeit*, Bern 1952.
- RICH, A., *Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl Marx*, in: *Theologische Zeitschrift*, hg. v. der theologischen Fakultät der Universität Basel, Jg. 7, 1951.
- RITTER, H., *Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1829ff.
- ROCHOT, B., *Les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme*, Diss. Paris 1944.
- ROSENKRANZ, K., *Hegels Leben*, Berlin 1844.
- ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, München und Berlin 1920.
- RÜDIGER, H., *Schillers Metaphysik und die Antike*, in: *Die Antike*, Bd. 12, 1936.
- RUMOHR, C. F., *Italienische Forschungen*, Berlin und Stettin 1827.
- SALIN, E., *Platon und die griechische Utopie*, München und Leipzig 1921.
- *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Bern 1944.
- *Der Sozialismus in Hellas*, in: *Festgabe für E. Gothein*, München und Leipzig 1923.
- *Kapitalbegriff und Kapitallehre von der Antike zu den Physiokraten*, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Jg. 23, 1930.
- *Staat und Handel in Hellas in archaischer und klassischer Zeit*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Jg. 89, 1930.
- SCHELLING, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg 1857–61.
- SCHIEL, H., *Die Umwelt des jungen Karl Marx*, Trier 1954.
- SCHILLER, Fr., *Sämtliche Werke*, hg. v. Güntter und Witkowski, Leipzig 1910.
- SCHLEGEL, Fr., *Seine prosaischen Jugendschriften*, hg. v. I. Minor, Wien 1906.
- SCHLEGEL, A. W., *Sämtliche Werke*, hg. v. Böcking, Leipzig 1846–47.
- SCHNABEL, F., *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, Freiburg i. Br. 1929ff.
- SCHULTZ, Fr., *Klassik und Romantik der Deutschen*, Stuttgart 1935 und 1940.
- SENS, W., *Die irreligiöse Entwicklung von Karl Marx*, Diss. Halle 1935.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Opera*, ed. Em. Bekker, Berlin 1842.
- SIEBURG, H., *Das Erwachen des politischen Bewußtseins in Deutschland zwischen 1815 und 1848 im Spiegel des Griechenbildes*, Diss. Münster 1941.
- SPRANGER, E., *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1909.
- STAIGER, E., *Der Geist der Liebe und das Schicksal*, Schelling, Hegel, Hölderlin, Zürich 1935.
- STEFANSKI, G., *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, Bonn 1925.
- STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1845.
- STOBAEUS, *Eclogarum physicarum et ethicarum* 11. II, ed. A. Meinecke, Leipzig 1864.
- TAUBES, J., *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947.
- TAWNEY, R. H., *Religion und Frühkapitalismus*, Bern 1946.
- TREITSCHKE, H. von, *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, Leipzig 1927.
- THUKYDIDES, *Ausgabe der Loeb Classical Library*.
- ÜBERWEG-HEINZE, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die Philosophie des Altertums*, hg. v. Karl Praechter, Basel 1953.
- VISCHER, F. T., *Ästhetik*, Reutlingen und Leipzig 1846–58.
- VOGEL, P., *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925.

- VORLÄNDER, K., Karl Marx, Leipzig 1929.
 – Kant und Marx, Tübingen 1911.
 WEINSTOCK, H., Realer Humanismus, Köln und Opladen 1949.
 WILLERS, D., Die Ökonomie des Aristoteles, Breslau 1931.
 WINCKELMANN, J. J., Geschichte der Kunst des Altertums, mit Nachwort von W. Waetzold, Wien 1937.
 – Winckelmanns kleine Schriften und Briefe, hg. v. H. Uhde-Bernays, Leipzig 1925.
 WINDELBAUD, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, hg. v. H. Heimsoeth, Tübingen 1950.
 WOLFF, E., Hegel und die griechische Welt, in: Antike und Abendland, Heft 1, 1945.
 WOLTERS, F., Von der Herkunft und Bedeutung des Marxismus, in: Festgabe für E. Gothein, München und Leipzig 1923.
 WÜNSCH, G., Die Staatsauffassung von M. Luther, R. Rothe und K. Marx in ihrem systematischen Zusammenhang, Gotha 1931.
 XENOPHON, Cyropaedia, Ausgabe der Loeb Classical Library.

Curriculum vitae

Am 20. April 1929 wurde ich, Rolf Friedrich Sannwald, Sohn des Prokuristen Friedrich Sannwald in Pratteln, und seiner Frau Fanny, geb. Funk, in meinem Heimatort Zürich geboren. Die Primar- und Realschule besuchte ich von 1936–1943 in Neuhausen am Rheinfall und in Wil (St. Gallen). 1943 trat ich in das kantonale Gymnasium in Luzern ein, das ich im Sommer 1949 mit der Matura Typus A abschloß. Im Herbst des gleichen Jahres immatrikulierte ich mich an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Meine Studien, die ich im Sommer 1956 beendete, galten den Staatswissenschaften, der Slawistik und dem Staats- und Verwaltungsrecht.

Meine akademischen Lehrer waren Frau Professor Mahler, die Herren Professoren H. Barth, Blin, Brogle, H. Fuchs, Furlan, Gantner, Gasser, Imboden, Jaspers, Lewald, Meuli, Muschg, Neumark, Niehans, Ruck, Salin, Simonius, M. Stähelin, H. P. Tschudi, R. Tschudi, J. Wackernagel, V. F. Wagner, Zamboni und die Herren Dozenten Bächtold, Huber und Reinhard.

Die vorliegende Dissertation ist unter der Leitung von Herrn Prof. Dr. Edgar Salin entstanden.

